

کشف المراد

فی شرح تجرید الاعتقاد

تصنیف :

سلطان المحققین الخواجه نصیر الدین

محمد بن الحسن الطوسی المتوفی سنة ۸۶۷۲ هـ

امارات سکوری

خیابان آریه انجمنی دارم، بازار قدس، پلاک ۴۷

كَشْفُ الْمُرَادِ فِي شَرْحِ تَجْرِيدِ الْإِعْتِقَادِ

تصنيف :

سلطان المحققين الخواجة نصير الدين

محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ

شرح :

العالم الرباني جمال الدين الحسن بن يوسف

ابن علي بن المطهر المشتهر بالعلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ

مع حواشي وتعليقات قيمة :

لاية الله السيد ابراهيم الموسوي الزنجاني

منشورات

شكوري - قم



شناسنامه کتاب

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد	* نام کتاب :
علامة المحقق الخواجه نصیر الدین الطوسی	* مؤلف :
انتشارات شکوری - قم خیابان آیت الله نجفی (ارم)	* ناشر :
پاساژ قدس پلاک ۴۷ تلفن : ۷۱۵۴۳۹	
جلد ۲۰۰۰	* تعداد :
سوم	* نوبت چاپ :
زمستان ۱۳۷۲	* تاریخ چاپ :
وزیری	* قطع :
۴۶۶ صفحه	* تعداد صفحات :
امیر - قم تلفن : ۲۷۸۳۹	* چاپخانه :

* این کتاب با استفاده از تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است .

قیمت : ۲۷۵۰ ریال

موجز من حياة المصنف قدس سره



وهو سلطان العلماء ونايبة الدهر
وأفضل الحكماء والمتكلمين بمدوح
أكابر الآفاق وجمع مكارم الأخلاق الذي
لا يحتاج إلى التعريف لغاية شهرته مع أن
كل ما يقال في وصفه فهو دون مرتبته
حجة الفرق الناجية الامامية الاثنا عشرية
وقدوة الحق الجعفرية محمد بن محمد بن
الحسن الجهرودي القمي الطوسي «ره»
ولد قدس سره بمشهد طوس في تاريخ
١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ وتوفي يوم
الغدیر سنة ٦٧٢ هـ ودفن في البقعة
المقدسة الكاظمية في الرواق .

قرأ المأثور على استاذة فريد الدين النيسابوري وغيره ، والمنقول على
والده محمد بن الحسن وهو تلميذ فضل الله الراوندي وهو تلميذ السيد المرتضى
علم الهدى والشيخ الطوسي وغيرهما من فطاحل الفقهاء والفلاسفة الجعفرية وذكر
ترجمته الصفدي في تاريخه للتراجم محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين أبو عبد الله
الطوسي الفيلسوف صاحب علوم الرياضة والرصد كان رأساً في علم الأوائل لا سيما
في الأرصاد والحساب فإنه فاق الكبار قرأ على المصنف سالم بن بدران وكان ذا

حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاء وكان الملك بطبيع الخواجه فيما يشير به عليه والأموال في تصرفه فابتنى بمدينة مراغة قبة ورصداً عظيماً وكان حسن الصورة سمحاً كريماً جواداً حليماً حسن المشرة غزير الفضل جليل القدر دامية .

قال جرجي زيدان في آداب اللغة العربية في ترجمته قدس سره : أنه قد جمع في خزانه كُتبه ما ينوف على أربعائة ألف مجلد وأنه أقام المنجمين والفلاسفة ووقف عليهم الأوقاف فزها العلم في بلاد المغول على يد هذا الفارس كأنه قبة منيرة في ظلمة مدلهمة . انتهى

ولائه بالنسبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام بشعره المعروف :

لو أن عبداً ألقى بالصالحات غداً	وودّ كل نبي مرسل وولي
وصام ما صام صواماً بلا ملل	وقام ما قام قواماً بلا كسل
وعاش ما عاش آلافاً مؤلفة	عار من الذنب معصوماً من الزلل
ما كان في الحشر يوم البعث منتفماً	إلا بحب أمير المؤمنين علي

أخلاقه

منها أن كتب له شخص مكتوباً مشتملاً على فحش وسباب كثيرة وكان من عباراته (يا كلب بن الكلب) فكتب في جوابه له بكل لين ورأفة أما قولك يا كذا فليس بصحيح لأن الكلب من ذوات الأربع وهو نابح طويل الأظفار وأما أنا فمنتصب القامة بادي البشرة عريض الأظافر ناطق ضاحك فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص ، إلى آخر ما أطال في نقض ما اشتمل عليه المكتوب من غير انزعاج ولا ذكر كلمة قبيحة .

تلامذته

يروى عنه جماعة منهم العلامة الحلي والسيد عبد الكريم ابن طاوس

وقطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي وشهاب الدين أبوبكر الكازروني وغيرهم .

واما مصنفاته الفائقة ومؤلفاته الرائقة

وهي كثيرة في أقسام العلوم شتى منها كتاب تجريد العقائد في التوحيد والمعرفة والنبوة والامامة والمعاد وشرحه جماعة كثيرة من الأعاضل منهم العلامة الحلي من أكابر علماء الشيعة والشيخ شمس الدين الأصفهاني والمولى علي القوشجي الشافعي والملا عبد الرزاق الاهيجاني الكيلاني بل بلغ شراح كتاب التجريد إلى ستين رجلاً من أكابر الفلاسفة .

بجمل حياة الشارح العلامة الحلي (قدس سره)

هو الشيخ الامام قدوة علماء الاسلام جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف ابن زين الدين علي بن محمد بن المطهر الحلي المشتهر بالعلامة كان مقدماً وقُدوة في جلّ العلوم الاسلامية اعترف بفضلته المخالف والمؤلف وأورده أرباب التراجم من الفريقين في معاجهم مع الثناء الجميل عليه لا سيما مفخر الطائفة آية الله السيد شهاب الدين المرعشي في مقدمته لإحقاق الحق .

ميلاده

ليلة الجمعة ٢٧ رمضان سنة ٦٤٨ كما صرح بذلك نفسه في الخلاصة في الرجال.

وفاته

ليلة السبت ٢١ محرم سنة ٧٢٦ بالحلة المزيديّة بين الكوفة والمحمودية ونقل إلى الغري الشريف النجف الأشرف ودفن في الحجرة الواقعة على عتبة الدار إلى الحضرة الشريفة العلوية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه من جهة الشمال وقبره ظاهر يزار (زرته مراراً) ويقابله قبر المحقق ملا أحمد الاردبيلي .
« فأكرم بهما من بوابين لتلك القبة السامية » .

كلمات العلماء في حقّه

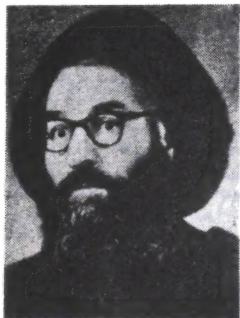
قال العلامة البهائي الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء ما لفظه الامام الهمام العالم العامل الفاضل الكامل الشاعر الماهر علامة العلماء وفهامة الفضلاء

استاد الدنيا المعروف فيما بين الأصحاب بالعلامة عند الإطلاق ، الموصوف بنهاية العلم ونهاية الفهم والكمال وهو ابن أخت المحقق صاحب الشرايع وكان قدوة آية الله لأهل الأرض وله حقوق عظيمة على زمرة الامامية والطائفة الشيعة الحقبة الاثنا عشرية لساناً وبياناً تديرياً وتأليفاً وكان جامعاً لأنواع العلوم مصنفاً في أقسامها حكماً متكاملاً فقيهاً محدثاً أصولياً أدبياً شاعراً ماهراً وقد رأيت بعض أشعاره ببلدة أردبيل .

وهي تدل على جودة طبعه في أنواع النظم أيضاً وكان وافر التصنيف متكاثراً التأليف أخذ واستفاد عن جم غفير من علماء عصره من الخاصة والعامة وقال العلامة السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة ما لفظه : هو العلامة على الإطلاق الذي طار صيته في الآفاق ولم يتفق لأحد من علماء الامامية أن لقب بالعلامة على الإطلاق غيره ويطلق عليه أيضاً آية الله برع في المعقول والمنقول وتقدم وهو في عصر الصبي على العلماء الفحول وقال فقيه الشيعة الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق في كتاب لؤلؤة البحرين وكان العلامة وحيد عصره وفريد دهره الذي لم تكتحل حدقة الزمان له بمثيل ولا نظير إلى أن قال ومن لطائفه أنه ناظر أهل الخلاف في سلطانية زنجان في مجلس السلطان محمد خدابنده وأهم العلماء الموجودين من العامة فراجع إلى تاريخ زنجان تأليف كاتب الترجمة ، وقال صاحب الوسائل في حقه : فاضل عالم علامة العلماء محقق مدقق ثقة فقيه محدث إلى غير ذلك من تعريف الفقهاء والعلماء وأهل التراجم .

مؤلفاته قدوة :

بلغ مؤلفاته في العقائد وأصول الفقه والفقه الرجال والكلام خمسة مائة مؤلف ذكرها صاحب مجمع البحرين في مادة علم .
بتاريخ ١٣٩٩
ابراهيم الموسوي الزنجاني



السيد ابراهيم الزنجاني

موجز من ترجمة صاحب الحواشي

هو السيد ابراهيم بن سيد ساجدين بن السيد باقر ولد في قسبة صائن قلعة أبهر زنجان ودرس السطوح في قم وهاجر إلى النجف الأشرف سنة ١٣٦٤ ولقد عند المراجع والفقهاء وأساطين الفلسفة وحصل على درجة الاجتهاد وألف ٤ كتابا في الفقه والأصول والفلسفة والمقائد والتراجم والحواشي على الكفاية والمكاسب والرسائل وشرح التجريد ودرس عنده كثير من طلاب الحوزة العلمية وكان يصلي في رواق حضرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى أن خرج من النجف سنة ١٣٩٥ هـ وسكن في الكويت .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه الفامر أحسانه الذي
أهدى العباد بمعرفته وهداهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلّد
ويخلصوا من العقاب الاليم المرمد، وصلى الله على اكل نفس انسانية واطيب
طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الابرار وفريته الاخيار ومسلم تسلياً.

اما بعد فان كمال الانسان انما هو بمحصول المعارف الالهية وادراك الكمالات
الربانية اذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضّل على الجمادات ولا معلوم
اكمل من واجب الوجود تعالى والعلم به اكل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام
فانه المتكفل بمحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس
الاجتهاد في ازالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين
وواجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنّا
صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة واحراز هذه
الفضيلة والان حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الافضل العالم الاكمل
نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه
الزكية في العلوم الالهية والمعارف العقلية ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالكا
جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق المفالطة اتبعنا مطارح
اقدامه في نقضه وابرامه ولما هرج الى جوار الرحمن ونزل بساحة
الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى
المرام وجعّ لجلّ مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكر في خطبته واثار

في ديباجته الا انه (قدّه) اوجز الفاظه في الغاية وبلغ في ايراده المعاني إلى طرف (طرق - خ) النهاية حتى كلّ عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضعاً لما استبهم من معضلاته وكاشفاً عن مشكلاته راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المكآب انه أكرم المسئولين وعليه تتوكل وبه نستعين .

قال : بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيراً الى غرر فرائد الاعتقاد وبكت مسائل الاجتهاد بما قادني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد ^(١) (المقصد الاول) في الامور العامة وفيه فصول (الفصل الاول) في الوجود والعدم - وتحديدتها بالثابت العيني والمنفي العيني او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر - .

أقول : في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هذه اوليها وهي أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم أما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العيني والمعدوم هو المنفي العيني والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه إلى غير ذلك ^(٢) حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود

(١) قوله « على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة الثاني في الجواهر والاعراض الثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد .

(٢) قوله إلى غير ذلك وهو قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً والمعدوم لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً .

كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للوجود والمنفي للمعدم ولفظة « الذي » انما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه .

قال : بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود .

أقول : لما أبطل تحديد الوجود والمعدم أشار إلى وجه الاعتذار لتقديم من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال أنهم أرادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه وإن لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه .

قال : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه أو بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركباً وإبطال الرسم باطل .

أقول : ذكر فخر الدين في إبطال تعريف الوجود وجهين والمصنف لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيها الأول أن التصديق بالتنافي بين الوجود والمعدم بديهي إذ كل عاقل على الإطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجود وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي أولى (لا بد - خل) أن يكون بديهيًا فيكون تصور الوجود والمعدم بديهيًا الثاني إن تعريف الوجود لا يجوز أن يكون بنفسه والا دار ولا بأجزائه لأن تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وإن لم يكن وجودات فعند اجتماعها (إن لم يحصل) أمر زائد كان الوجود محضاً ما ليس بوجود هذا خلف (وإن حصل) أمر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود^(١) أو فاعله لا فيه ولا بالأمور الخارجية عنه

(١) أي تلك الأجزاء التي حصل الوجود عند اجتماعها إما قابلة للوجود إن كان فاعله أمراً آخر أو فاعلة له إن كان قابله أمراً آخر فالوجود الذي فرضناه ذا أجزاء وأردنا تعريفه بها ليس يبنى أجزاء بل ذر الأجزاء اما فاعله أو قابله وهذا خلف أيضاً .

لأن الخارجي انما يصلح للتعريف لو كان مساوياً للمعرف لأن الأهم لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف والاختصاص اخفى وقد حذر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية ^(١) فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول فلأن التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً أي تكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور واما الثاني فلأن ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد إلى كل ماهية مركبة على الإطلاق وهو باطل بالضرورة، سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الأمر لا العلم بالمساواة فالناظر في اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك أن ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غيره تصورها بذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتساب اكمال التصور فلا دور حينئذ .

المسألة الثانية في أن الوجود مشترك

قال : وتردد اللعن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم تليصه وقبوله القسمة يعطي الشركة .

اقول : لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول

(١) وبيان ذلك أن المساواة نسبة بين الماهية وما يساويها والمعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالتنسيق .

إننا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فلأننا إذا شاهدنا أولاً حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه ونجدد اعتقادنا بوجوده لم يزل الحكم الأول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً والام ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب الثالث إن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها اما المقدمة الأولى فلأننا نقسمه إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى الذهني والخارجي والمقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلأن القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلّي الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليها ويقبل قسمته إلى الانسان والفرس .

المسألة الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات

قال : فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر اجزائها

أقول : هذه المسئلة فرع على المسئلة الأولى وإعلم ان الناس اختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية أو زائد عليها فقال أبو الحسن الاشعري وابوالحسن البصري وجماعة تبعوها أن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء أن وجود كل ماهية مغاير لها الا وجود واجب الوجود تعالى فإن أكثر الحكماء قالوا أن وجوده نفس حقيقته وسيأتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجوده الاول : ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها والاول باطل وإلا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه والثاني باطل والام تنحصر اجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء

لا تتناهى واللازم باطل فاللزوم مثله بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزء من كل ماهية فانه يكون جزءاً مشتركاً بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنساً ففتنقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساوبها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجوداً لاستحالة انفصال بالموجودات بالامور العدمية فيفتنقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لأن جزء الجزء يكون جزءاً ايضاً موجوداً فيفتنقر إلى فصل آخر يتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا تتناهى وأما استحالة التالي فلو جوه أحدها أن وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتي .
الثاني يلزم منه تركيب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكناً بسبب التركيب هذا خلف . الثالث : يلزم منه انتفاء الحقائق اصلاً لأنه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققاً فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر البطلان .

قال : ولا نفاكها تعقلا .

أقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نمقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نمقل وجوداً مطلقاً ولجهل خصوصية الماهية فيكون مغايراً لها .

لا يقال : انا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلسل .

لأننا نقول : التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المطلوب .

قال : ولتحقق الامكان .

أقول : هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق

بالضرورة والإمكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ وإلاّ لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الإمكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين .

قال : وفائدة المحل .

أقول : هذا هو الوجه الرابع الدال على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره إذا لحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا خاصة قبل الحل وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم .

قال : والحاجة إلى الاستدلال .

أقول : هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها وتقريره إذا نفترض في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم نحتاج إلى الدليل لإفتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والحمول والتشكيك في النسبة الممنوع تحقيقه في الذاتي .

قال : وانتفاء التناقض .

أقول : هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره إذا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول : الماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضاً لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها وإلاّ لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة .
(كشف المراد - م ٢)

قال : وتركب الواجب .

أقول : هذا وجه سابع وهو ان تركيب الواجب منتف وإنا يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءاً من الماهية لزم أن يكون الواجب مركباً وهو محال .

قال : وقيامه بالماهية من حيث هي .

أقول : هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها لإستحالة أن يكون جوهرأ قائماً بنفسه مستقلاً عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها والقسمان باطلان أما الأول فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه أو يكون مغايراً له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولأنا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل وأما الثاني فلأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالهمل المعدوم وهو باطل وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالخصم ممنوع .

قال : فزيادته في التصور .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لإستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفردة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالهمل .

المسألة الرابعة في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي
قال : وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلا لبطلت الحقيقية .

أقول : اختلف العقلاء مبنياً فجاءة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إلى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمه الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً لأنها تحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الذهن .

وإعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخي قد أبطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما قررناه .

قال : والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم .
أقول : هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً اسود ابيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المتتفة عنه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها .

المسألة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائداً

على الحصول العيني

قال : وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول

أقول : قد ذهب قوم غير محققين إلى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي

حصول الماهية في الأعيان وهذا مذهب سخيـف يشهد العقل ببطلانه لأن قيام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان وليس ما به تكون الماهية في الأعيان .

المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال : ولا تزايد فيه ولا اشتداد

أقول : ذهب قوم إلى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجوداً لزم اجتماع المثليـن وإلاّ لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باق كما كان وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً لالموجود الواحد بل يرجع إلى انه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص .

المسئلة السابعة في ان الوجود خير والعدم شر

قال : وهو خير محض .

أقول : انا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وإذا تأملنا في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً الا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملناه وجدناه شرّاً به اعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الإنسان ولا من حيث ان الآلة قطاعة فإنه أيضاً كمال لها ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلاّ هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض

والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبرأته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب منعدم والبعد عنه .

المسئلة الثامنة في ان الوجود لا ضد له

قال : ولا ضد له .

أقول : الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى في الوجود ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وان يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدّاً لغيره ولانه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني ولا شيء من أحد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفى المعدم بل تقابل السلب والايحاب إن أخذنا مطلقين والا تقابل العدم والملكة .

المسئلة التاسعة في انه لا مثل للوجود

قال : ولا مثل له .

أقول : المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر وأيضاً فليس ههنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود .

لا يقال : ان كليهما جزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي . لأننا نقول : انهما ليسا متساويين في المعقولية وإن كان أحد جزئي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلاً (وأيضاً) فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولاً ولا شيء من المثليين يعارض لصاحبه .

المسئلة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

قال : فتحققنت مخالفته للمعقولات .

اقول : لما انتفت نسبة التآثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينها إذ القسمه حاصرة في كل معقولين بين التآثل والتضاد والاختلاف وقد انتفى التآثل والتضاد فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق .

قال : ولا ينافيها :

اقول : المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه . لا يقال : العدم المطلق أمر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها .

لانا نقول : نمنع أولا كون العدم المطلق (١) معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه (سلمنا) لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث انه أخذ مقابل له ولا امتناع في عروض أحد المتقابلين للآخر إذا أخذنا لا باعتبار التقابل

(١) التقابل بين الوجود والعدم بأحد الاعتبارين كالعدم فإنه من حيث هو متمثل ذهني ليس مقابلا للوجود بل معروض له وإنما يقابله من حيث هو عدم ولب ذلك الوجود مقابل له من حيث هو وأما من حيث هو مفهوم ذهني فيمرض عليه العدم فهما من حيث هما يتقابلان ومن حيث هما مفهومان ذهنيان يمرض كل منهما على الآخر وكذا الكلية والجزئية فإن الكلّي من حيث هو متمثل في الذهن وعرض قائم بالنفس جزئي ومن حيث هو كلي صادق على كثيرين والجزئي أيضاً من حيث هو ليس بكلي بل مقابله ومن حيث مفهوم من المفاهيم كلي له مصاديق كثيرة .

كالكلية والجزئية فإنها قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار تفايرهما لا باعتبار تعابلهما وهذا فيه دقة .

المسألة الحادية عشرة في تلازم الشيئية والوجود

قال : ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله .

أقول : يختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وتلازمها حتى ان كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف و ليس بشيء وبالجملة لم يشتوا للمعدوم ذاتاً متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنياً وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود .

قال : وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف .

أقول : لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون إلى أن القدرة لا تأثير لها في الذات أنفسها لأنها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتاً ولا في الوجود لأنه عندم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الأمر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان بل هو أمر اعتباري والآن لم التسلل لأن ذلك الإتصاف لو كان ثابتاً لكان مشاركاً لغيره من الموجودات في الثبوت وممتازاً عنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الإمتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه ويلزم التسلسل .

إذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف (قده) قد تسلم مذهبهم وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال (وتقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لإستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة أصلاً ورأساً والتالي باطل فالقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً وأما بطلان التالي فبالإتفاق والبرهان ودل عليه على ما يأتي فلهذا إستبعد المصنف (قده) هذه المقالة مع إثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف أمراً ذهنياً وأنه منتف في الخارج .

قال : وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد .

أقول : هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فإنه ثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق فالزعم المصنف (قده) المحال وهو القول بعدم المحصار الموجودات لأن تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لإنتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات وهو عندهم باطل فإن جعلوا الوجود أمراً مغايراً للكون في الأعيان كان نزاعاً في العبارة وقولاً بإثبات ما لا يعقل مع اننا نكتفي في إثبات محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الأعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالة في الوجود تدل على استحالة في الثبوت إذ دلالتها إنما هي على المحصار الكائن في الأعيان وقول المصنف (قده) « والمحصر الموجود » عطف على الإنتفاء أي وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع المحصر الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي أن يفهم كلامه منها .

قال : ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات .

اقول : لما ابطال مذهب المثبتين شرع في ابطال حججهم ولهم حجتان قويتان (ردبتان - خ ل) ذكرهما المصنف وابطلها (اما الحجة الأولى) فتقريرها أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت (اما المقدمة الأولى) فيدل عليها أمور ثلاثة احدها ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز الثاني أن المعدوم مرادفاً لأن يزيد اللذات ونكره الالام فلا بد وان يتميز المراد عن المكره الثالث أن المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فلما نميز بين الحركة بمنة ويسرة وبين الحركة إلى السماء ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم واما (المقدمة الثانية) فلأن التميز صفة ثابتة للتميز وثبوت للصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه والجهواب أن التميز لا يستدعي الثبوت عينا والالزم منه محالات أحدها أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز احدهما عن الآخر فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خيالياً ووجوداً وليس بثابت في العين اتفاقا الثالث أن المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت إذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية .

قال : والإمكان اعتباري معرض لما وافقونا على انتفائه .

اقول : هذه الحجة الثانية لم على ثبوت المعدوم وهي انهم قالوا أن المعدوم ممكن وإمكانه ليس أمراً عديماً والام يبق فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المفي فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهرأ قائماً بذاته فلا بد له من محل ثبوتي وهو الممكن لإستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتاً وهو المطلوب واجاب المصنف (قده) عنه بأن الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً

خارجياً ولا لزم التسلسل وان يكون الثبوتى حالاً في محل عدمي وهو باطل قطعاً وايضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وم وافقوا على انتفاها خارجاً فيبطل قولهم كل ممكن ثابت .

المسألة الثانية عشرة في نفى الحال

قال : وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة .

أقول : ذهب أبو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشارة إلى ان ههنا واسطة بين الوجود والمعدم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت أعم من الموجود والمعدم أعم من النفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وأن الثبوت هو الوجود ومرادف له وأن عدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل أظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها .

قال : والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنياً ويجوز قيام العرض بالعرض .

أقول : لما أبطل مذهبهم اشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زائد على الماهية فاما أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا موجوداً ولا معدوماً والأولان باطلان أما الأول فلانه يلزم منه التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث والجواب أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لإستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره فكما لا يقال السواد أما أن يكون سواداً أو بياضاً كذلك لا يقال الوجود اما أن يكون موجوداً أو لا يكون ولأن المنقسم إلى الشئيين أهم منهما ومستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه الوجه الثاني أن اللونية أمر ثابت مشترك بين

السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك ثم الأمران إن كانا موجودين^(١) لزم قيام العرض بالعرض وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عديمياً وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة والجواب من وجهين الأول أن الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة الثاني أن العرض قد يقوم بالمرض على ما يأتي وأيضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بمرض .

قال : ونوقضوا بالحال نفسها .

أقول : اعلم أن نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتة الحال يرجع إلى أن مهيئنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض والآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم قالوا أن ذلك ليس بوجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندم متعددة متكررة فلها جهة اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم أن يكون للحال حال اخرى ويتسلسل .

قال : والعلم بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل .

أقول : إحتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجوب الاول أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فاما أن يتحد في المعقولة ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر وانما يتعددان بموارض لاحقة لهماهما

(١) بيان ذلك فهذان الأمران ان كانا موجودين فاما أن يكونا جوهرين وإما أن يكونا عرضيين والاول باطل للزوم كون الالوان جوهرأ والثاني كذلك للزوم قيام المرض بالمرض وإن كانا معدومين لزم عدم وجود الالوان وهو باطل بالضرورة .

المثلان اولا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما واما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى وبراهين ابطال التسلسل آتية ههنا وأجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والمثائل وأما إذا اختلفا في أمر سلبى فلا يلزم ذلك والاحوال وإن اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا أن ذلك المشترك أمر سلبى فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لأن الاحوال عندهم ثابتة .

المسألة الثالثة عشرة : في التفريع على القول

بثبوت المعدوم والاحوال

قال : فبطل ما فرّعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها وقباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهورية واثبات صفة المعدوم بكونه معصوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة .

أقول : لما أبطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال أبطل ما فرّعوا عليها وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهية في العدم ولكل نوع عدد غير متناه وإن كانت تلك الاعداد متناهية بأشخاص الثاني إن الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهرأ والعرض عرضأ وانما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء وقالوا إن كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرأ بالفاعل لإنتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بصفات عارضة لها

وهذا المذهب باطل لأن الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات والاجاز أن ينقلب السواد جوهرًا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الأجناس هل هي ثابتة في العدم أم لا والمراد بصفات الأجناس ما يقع به الاختلاف والتأثر كصفة الجوهرية في الجواهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم وأما الجبائيان وعبد الجبار وابن مثنويه فأنهم قالوا صفات الجواهر أما أن تكون عائدة إلى الجملة^(١) كالحيوة وما يشترط بها وأما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل الثالثة التحيز وهي للصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة المعلة بالمعنى وليس له صفة^(٢) زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات وأما الأعراس فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الأفراد أحدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس^(٣) الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخاص ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش إلى أن الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري إن الذات موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز

(١) أي إلى مركب من حقائق من حيث هو مركب كالإنسان فإنه من حيث هو مركب منتصف بالحياة وليست الحياة صفة لكل واحد من الحقائق المتحققة فيه .

(٢) أي الصفات التي هي الأحوال .

(٣) وهي المرضية كالكمية والكيفية والإضافية وما هو مندرج تحتها كالكونية وغيرها .

الوجود فهو حال عدم موصوف بالتمييز لا الحصول في الحيز وزعم ابن هياش انه حال عدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما السادس اتفق المثبتون إلا أبا عبد الله البصري على أن المعدوم لا صفة له بكونه معدوماً والبصري أثبت له صفة بذلك المابع اتفقوا إلا أبا الحسين الحياط على أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساماً وجوز الحياط الثامن اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلًا للرسول قد يشك في أنه هل هو موجود أم لا ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتفانية والعقلاء كافة منعوا من ذلك وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه .

قال : وقسمة الحال إلى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها .

أقول : لما ذكر تفاريع القول بنبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بنبوت الحال وذكر منها فرعين الأول قسمة الحال إلى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشيء أما يكون معللاً بوجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالملم أو لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال إلى المعلل وغيره الثاني اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية وإنما تختلف بأحوال تنضاف إليها واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتأثلين في اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث وبالعكس ولأن التخصيص لا بد له من مرجع وليس ذاتاً ولا صفة ذات والاتسلسل .

المسئلة الرابعة عشرة : في الوجود المطلق والخاص

قال : ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيداً فيقابله عدم مثله .

أقول : إعلم أن الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ وقد يؤخذ مجرداً من غير إلتفات إلى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً إذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يحتملان على الصدق فان المعدم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدم مطلق وانه موجود مطلق نعم إذا نظر إلى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد وإنما يحتملان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل ولهذا كان المعدم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت فيكون الثابت مطلقاً صادقاً على المعدم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدم المطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصصة باعتبار تخصصها فانه يكون مقيداً كوجود الانسان مثلاً المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله خاص .

المسئلة الخامسة عشرة : في ان عدم الملكية

يفتقر الى الموضوع

قال : ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته .

أقول : عدم الملكية ليس عدماً مطلقاً بل له حظ ما من الوجود ويفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكية إليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف ذلك الموضوع بذلك الشيء كالمعى فانه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيراً فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستند للملكة

كما تفتقر الملكية إليه ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمى عليه .

قال : ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً .

أقول : لما فسر عدم الملكية بأنه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الأمدد عدم ملكة وعدمها عن الأنثى (الاثنى خ ل) ليس عدم الملكية وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الأنثى (الاثنى خ - ل) ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه .

المسئلة السادسة عشرة : في ان الوجود بسيط

قال : ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

أقول : قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركباً لا من الأجناس والفصول كتركيب العدد من الآحاد لأننا نقول تلك الأجزاء أما ان تكون موجودة أو لا تكون كذلك وعلى التقدير الأول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو منتف على التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف .

المسئلة السابعة عشرة : في مقولته على ما تحته من الجزئيات

قال : ويتكرر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها .

أقول : الوجود طبيعية معقولة (مقولة - ظ) كلية واحدة غير متكررة فإذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكرارها لإستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات أهني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق المعارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات المعارضة للماهيات بالتشكيك وذلك ان الكلي إن كان صدقه على أفرادها على السواء كان متواطياً وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلي في ذلك البعض أشد منه في الآخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة إلى كل وجود خاص كذلك لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككا .

قال : فليس جزء من غيره مطلقاً .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن القول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لإمتناع التفاوت في الماهية وأجزاءها على ما يأتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الإطلاق أما بالنسبة إلى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءاً من غيره وانه زائد على الحقائق وأما بالنسبة إلى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله : مطلقاً

المسئلة الثامنة عشرة : في الشيئية

قال : والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات .

(كشف المراد - م ٣)

أقول: قال أبو علي بن سينا الوجود أما ذهني وأما خارجي والمشارك بينها هو الشبيهة فان أراد حمل الشبيهة على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول الشبيهة والذاتية والجزئية وأشباهاها من المقولات الثانية التي تعرض للمقولات الأولى لأنها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شبيهة مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انها الثبوت يمرض للماهيات الشخصية المخصوصة .

المسئلة التاسعة عشرة : في تمايز الاعدام

قال : وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام .

أقول : لا شك في ان الملكات متمايزة وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز انها يكون للثابت خارجاً وهو خطأ فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف «قده» بوجوه ثلاثة الاول ان عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستنداً اليه دون غيره وأيضاً فانا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزها لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لاستحالة الجمع بينها لأن المشروط لا يوجد الا مع شرطه وإلا لم يكن الشرط شرطاً وعدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك الثالث أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لإنتفاء صحة وجود الضد الطاري مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز .

قال : ثم عدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين .

أقول : عدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمراً معقولا قائما برأسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لأن الذهن يمكنه الحاق الوجود وعدمه بجميع المقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل لعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان عدم عارضا لنفسه ويكون عدم العارض لعدم مقابلا لمطلق عدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له ونوعا منه باعتبار ان عدم المعروض أخذ مطلقا على وجه يعم العارض له ولغيره فيصدق نوعية عدم العارض للمعروض والتقابل بينها باعتبارين .

قال : وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي .

أقول : لما بين ان الاعداد متايزة بأن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الأمر بالعكس كما يأتي ثم قيد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الأمر بل في الذهن ولهذا سمي انيا لأنه لا يفيد إلا الوجود في الذهن أما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للأمر نفسه .

المسئلة العشرون : في ان عدم الاخص اعم من عدم الأعم

قال : والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتماكس عدما .

اقول : إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالإنسان والحيوان ونسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم من عدم الأعم فان الحيوان يشمل الإنسان وغيره فغير الإنسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانه أحد أنواعه ويصدق أيضاً عدم الإنسان على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الإنسان وعدم الإنسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإذا ترتب شيان في العموم والخصوص وجوداً ترتباً على العكس عدماً بأن يصير الأخص أعم في طرف العدم .

المسئلة الحادية والعشرون : في قسمة الوجود والعدم

الى المحتاج والغني

قال : وقسمة كل منها إلى الاحتياج والغنى حقيقة .

اقول : كل واحد من الوجود والعدم أما ان يكون محتاجاً إلى الغير وأما أن يكون مستغنياً عنه والأول ممكن والثاني واجب أو ممتنع وهذه القسمة حقيقية أي تمتنع الجمع والخلو أما منع الجمع فلاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجاً اليه وبالعكس وأما منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية .

المسئلة الثانية والعشرون : في الوجوب والامكان والامتناع

قال : وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في التعلل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والامكان .

اقول : الوجود قد يكون محمولاً بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيواناً (وعلى كلا

التقديرين) لا بد لهذه النسبة أعني نسبة المحمول فيها إلى الموضوع من كيفية هي الوجود والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا ان أخذنا الكيفية في نفس الأمر سميت مادة وان أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتعدان كقولنا الانسان يجب أن يكون حيوانا وقد تتفايران كقولنا الانسان يمكن أن يكون حيوانا فالمادة ضرورية لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الانسانية هي الوجود وأما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجود يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط .

قال : وكذلك العدم .

أقول : إذا جمل العدم محولا أو رابطة كقولنا الانسان معدوم أو معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلاث عند التمثل والمواد في نفس الأمر .

المسئلة الثالثة والعشرون : في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال : والبحث في تعريفها كالوجود .

أقول : ان جماعة من العلماء أخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والمتنع لأن هذه الأشياء معلومة للعقل لا تحتاج إلى اكتساب نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحا لها لا على أنه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بأنه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أخذوا كل واحد منهما في تعريف الآخر وهو دور ظاهر .

المسئلة الرابعة والعشرون : في القسمة الى هذه الثلاثة

قال : وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها .

اقول : إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية أي تمتنع الجمع والخلو وذلك لأن كل معقول على الاطلاق أما ان يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لإستحالة أن يكون شيء واحد واجباً لذاته وممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته وممكناً لذاته أو ممتنعاً لذاته وممكناً لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية « واعلم » ان القسمة الحقيقية قد تكون للكل بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته وقد تكون بموارض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضاً للميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان أما فاطق أو صامت فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى أن الحيوان الذي هو فاطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت وأما القسمة الثانية فيمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضاً للميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان أما متحرك أو ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بمارض الآخر فينقلب المتحرك ساكناً وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لإستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته وكذا الباقيان .

قال : وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينها يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات .

أقول : إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المقول إليها على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لأن المقول حينئذ إما أن يكون واجبا لغيره أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لإمتناع الجمع بين الوجوب بالغير والإمتناع بالغير والإمكان الخلو عنها لا بالنظر إلى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انفلالها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم العلة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر وإذا لاحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل مقول ممكن عن الوجوب بالغير والإمتناع بالغير والإمكان الذاتي فيجوز الجمع بينها فإن الممكن الذاتي واجب أو ممتنع بالغير .

المسئلة الخامسة والعشرون : في أقسام الضرورة والإمكان

قال : ويشترك الوجوب والإمتناع في اسم الضرورة وإن اختلفا في السلب والإيجاب .

أقول : الضرورة تطلق على الوجوب والإمتناع وتشملها فإن كل واحد من الوجوب والإمتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والإيجاب فالوجوب ضرورة الوجود والإمتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما .

قال : وكل منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه .

أقول : كل واحد من الوجوب والإمتناع يصدق على الآخر فإن وجوب الوجود يصدق إليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والإمتناع كل واحد منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف ^(١) إليه أي الوجود والعدم اللذان يضاف

(١) بأن يقال للباري واجب الوجود والممتنع العدم ويقال لشريك الباري واجب العدم وممتنع الوجود وهذا الشرط بديهي إذ لا يصدق على شيء واحد أنه واجب الوجود وممتنع الوجود أو واجب العدم وممتنع العدم .

الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضعف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان .

قال : وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص .

أقول : القسمة العقلية ثلاثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضرورة الأخرى التي لا تقابله فان رفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص .

قال : وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال .

أقول : قد يؤخذ الامكان لا بالنظر إلى ما في الحال بل بالنظر إلا الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يحوز وجوده في الاستقبال من غير التفات إلى ما في الحال وهذا الامكان أحق الامكانات باسم الامكان .

قال : ولا يشترط العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان .

أقول : ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن في الاستقبال شرطه العدم في الحال قالوا لأنه لو كان موجوداً في الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو

خطأ لأن الوجود كما أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى الامتناع وأيضاً إذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه أشار بقوله وإلا اجتمع النقيضان وأيضاً العدم في الحال لا يتنافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالأولى لا يتنافي امكانه في المستقبل .

المسئلة السادسة والعشرون :

في ان الوجود والامكان والامتناع ليست ثابتة في الالعيان

قال : والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل .

أقول : هذه الجهات الثلاث أعني الوجوب والامكان والامتناع أمور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه : منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد أما المشترك فأمران : الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي الثاني انه يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال .

قال : ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب .

أقول : لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الأمور ليست ثبوتية

في الأعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذي هو أقربها إلى الوجود إذ هو يؤكد فيه أنه ليس ثبوتياً والدليل عليه أنه لو كان موجوداً لكان ممكناً والتالي باطل فالقدم مثله بيان الشرطية أنه صفة للغير والصفة مفتقرة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً وأما بطلان التالي فلأنه لو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً لأن الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن وللوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكناً هذا خلف .

قال ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم امكان الممتنع .

أقول : هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع أمر عديم وقد نبه ههنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بأن الامتناع لو كان ثبوتياً لزم امكان الممتنع لأن ثبوت الامتناع يستلزم ثبوت موصوفه أعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتاً هذا خلف .

قال . ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه .

أقول : يختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الامكان الراجع إلى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف المعدم اليه وهو الامكان الاستعدادي أما الاول فالمحققون كافة على أنه أمر اعتباري لا تحقق له عيناً وأما الثاني فالأوائل قالوا أنه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه في الخارج أنه لو كان ثابتاً مع أنه إضافة بين أمرين أو ذو إضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف .

قال : والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته .

أقول : هذا جواب عن استدلال أبي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان عديميا لما بقى فرق بين نفي الامكان والامكان المنفى لعدم التمايز في العدميات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع .

المسئلة السابعة والعشرون :

في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال : والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع .

أقول : الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غيرها وقد ويكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر إليه فان المعلوم لولا النظر إلى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والمعارض باعتبار الغير وليس محوم الوجوب محوم الجنسية والا تركيب الوجوب الذاتي بل محوم عارض ذهني لمعروض ذهني .

قال : ومعروض ما بالغير منها يمكن .

أقول : الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لأن الممكن الذاتي هو الذي يعتربه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات .

قال : ولا ممكن بالغير لما تقسم في القسمة الحقيقية .

أقول : لا يمكن أن يكون ههنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع

بالغير لأنه لو كان كذلك لكان المروض للامكان بالغير أو واجبا لذاته أو
ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المروض قارة
واجبا لذاته وقارة ممكناً فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تتقلب
هذا خلف .

المسئلة الثامنة والعشرون : في عروض الامكان وقسيميه للماهية

قال : وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى
الماهية وعلتها .

أقول : الامكان انما يمرض للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها
ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انها
يمرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية نفسها وعند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى علة الممكن فان الماهية إذا أخذت موجودة
كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا إذا أخذت معدومة تكون ممتنعة ما
دامت معدومة وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة
موجودة وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة.

قال : وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير .

أقول : إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية أو إلى علتها ثبت
الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم .

قال : ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري .

أقول : قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده أو وجود علته يكون واجباً
وباعتبار عدمه أو عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين
بل باعتبار الغير ومعرضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان .

قال : وكل ممكن العروض ^(١) ذاتي ولا عكس ^(٢)

أقول : الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر أعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن إمكان ثبوت الشيء لغيره فرع على إمكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات .

المسئلة التاسعة والعشرون : في علة الاحتياج الى المؤثر

قال : وإذا لاحظ ذهن الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب .

أقول : اختلف الناس مهبنا في علة احتياج الأمر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير وقال آخرون انها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معا والحق هو الأول لوجهين الأول ان العقل إذا لاحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة وأن لم ينظر شيئاً آخر سوى الامكان والتساوي إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثاً ^(٣) وجب وجوده وان

-
- (١) وبعبارة أخرى أن المدعى أن كل ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في ذاته إذ لو كان ممتنع الوجود لإمتنع وجوده لغيره .
- (٢) أي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فإن الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات .

(٣) ويدل على أن علة الحاجة ليست الحدوث ان ذهن قد يتصور وجود الحادث فلا يطلب العلة فإننا قد نتصور حدوث زيد ولا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر ما لم نلاحظ إمكانه

كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر فعلم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الایحاد والایحاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث حلة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال .

المسئلة الثلاثون : في ان الممكن محتاج الى المؤثر

اقول : اختلف الناس ههنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعني أن احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن احدهما لا يرجع من حيث هو مساو أعني من حيث ذاته بل من حيث أن المرجح ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه استدلالی وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو .

المسئلة الحادية والثلاثون : في وجوب وجود الممكن

المستفاد من الفاعل

قال : ولا يتصور الأولوية لاحد الطرفين بالنظر إلى ذاته .

اقول : قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لإعتبار وجود علة أو عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه وانما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن أن يتصور أولوية لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته .

قال : ولا يكفي الخارجية لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتفاء الى الوجوب .

اقول : اولوية أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلة أو عدمها هي الأولوية الخارجية فإن كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع

كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف الآخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه لأن فرضها لا يحيل المقابل (وبيان ذلك) انا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فإما أن يمكن معها وجوب الطرف الآخر المقابل لطرف الاولوية أو لا يمكن والثاني يقتضي أن تكون الاولوية وجوبا والأول يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا مرجح لأننا إذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص أحد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر أن الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وان كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب .

قال : وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية .

أقول : كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين (أحدهما) الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه (والثاني) الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فإن الحكم بوجود المشي للانسان يكون واجبا ما دام المشي موجودا له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المعمول ولا يخلو عنها قضية فعلية .

قال : والامكان لازم وإلا تجب الماهية او تمتنع .

أقول : الامكان للممكن واجب لأنه اولا ذلك لأمكن زواله وحينئذ تبقى الماهية واجبة أو متممة وقد بينا امتناعه فيما سلف .

قال : وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلام .

أقول : يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية لهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لأن الوجود

لا يخرج من الإمكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم يحواز مقارنته وجوب الوجود لجواز المعدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم الملة .
 قل : ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام إلى نقص .

اقول : الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له .

المسئلة الثانية والثلاثون : في الامكان الاستعدادي

قال : والاستعداد قابل للشدّة والضعف ويمتد ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي .

اقول : الامكان أما أن يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي وأما أن يلحظ باعتبار قريبا من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدّة والضعف والزيادة والنقصان فإن استعداد النطفة للانسانية اضعف وأبعد من استعداد الملقحة لها وكذا استعداد الملقحة للكتابة أبعد وأضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان استعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للممكنات فإن الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء - بعد ان لم يكن - فقد تجدد هذا الاستعداد ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن فيغيّره .

المسئلة الثالثة والثلاثون : في القدم والحدوث

قال : والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالمعدم فقديم وإلا فعادث .
 اقول : هذه قسمة للموجود إلى القديم والحادث وذلك لأن الموجود أما ان

يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير فالأول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال أن القديم هو الذي لا يسبقه المدم والحادث هو الذي يسبقه المدم .

قال : والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات والحصر استقرائي .

أقول : لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير أو المدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو المدم وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان أقسام التقدم خمسة (الأول) التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فانه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو التقدم بالعلية (الثاني) التقدم بالطبع وهو أن المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الأول ان المتقدم هناك كان كافياً في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر (الثالث) التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن (الرابع) التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الإمام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدء الأعم (الخامس) التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعية ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم سموه التقدم الذاتي ونمثلوا فيه بتقدم الأمس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع والقسمه إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات .

(كشف المراد - ٤)

المسئلة الرابعة والثلاثون في أن التقدم مقول بالتشكيك

قال : ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه .

أقول : اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحت وهو خطأ فان كل واحد من المتقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له ما وجد للآخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار وإذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض « فاعلم » انا إذا فرضنا ^(١) « أ » متقدماً على « ب » بالعلية و « ج » متقدماً على « د » بالطبع كان تقدم « أ » على « ب » أولى من تقدم « ج » على « د » فحينئذ « ب » أحد المضافين ^(٢) أولى بتأخره عن « أ » المضاف الآخر من تأخر « د » عن « ج » فانحفظت الإضافة بين المضافين في الأولوية وهو أحد أنواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم « أ » على « ب » أشد من تقدم « ج » على « د » كان تأخر « ب » عن « أ » أشد من تأخر « د » عن « ج » وهذا نوع ثان للتشكيك وهكذا لو فرضنا تقدم « أ » على « ب » قبل تقدم « ج » على « د » كان تأخر « ب » عن

(١) ومثال المطلب القريب إلى النعمن أنه لو كان زيد مقدماً على عمرو في المسافة بقدر فرسخ وبكر مقدماً على خالد بقدر نصف فرسخ فكيف أن تقدم زيد على عمرو أكثر من تقدم بكر على خالد كذلك تأخر عمرو عن زيد أكثر من تأخر خالد عن بكر وهذا واضح لا يحتاج إلى البرهان.

(٢) أي (ب) الذي هو أحد المضافين .

(أ) قبل تأخر (د) عن (ج) وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله وتحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه .

قال : وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته .

أقول : لما بين ان التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقديمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنساً لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه لإمتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهية .

قال : والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرها .

أقول : إذا نظرت إلى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها إما زمان كما في التقدم الزماني أو مكان كما في التقدم المكاني أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقديمات .

قال : والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتمدان فيهما الزمان ولا تسلسل .

أقول : القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل يقالان على ما يقال عليه على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان هما ما فسرناهما به من ان القدم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير أو المسبوق بالعدم كما قال المصنف رحمه الله في المسئلة الثالثة والثلاثين وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديماً أو حادثاً فهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لأن القدم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث لما لا يستطال زمانه .

قال : والحدوث الذاتي متحقق .

أقول : قد بينا ان أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة ومن جعلتها التقدم والتأخر بالطبع فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخراً عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق بما بالغير فاللا استحقاقية أعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية وذلك هو هو معنى الحدث الذاتي .

قال : والقدم والحدث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار .

أقول : ذهب المحققون إلى ان القدم والحدث ليسا من المعاني المتحققة في الأعيان وذهب عبد الله بن سعيد من الأشعرية إلى انها وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانها اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايضة سبق الغير اليه وعدمه لأنهما لو كانا ثبوتين للزم التسلسل لأن الموجود من كل واحد منهما اما أن يكون قديماً أو حادثاً فيكون للقدم قدم وكذا للحدث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال إذا كان القدم والحدث أمرين ثبوتين في العقل أمكن عروض القدم والحدث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انها اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل .

قال : وتصدق الحقيقية منهما .

أقول : الموجود لا يخلو عن القدم والحدث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبوقاً بغيره أولاً والأول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لإستحالة اجتماع النقيضين فإذاً لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما .

المسئلة الخامسة والثلاثون : في خواص الواجب

قال : ومن الوجوب الذاتي والغيري .

أقول : هذه إحدى الخواص وهو ان الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره إذا عرفت هذا (فنقول) المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود إذا أخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بأن يقال الموجود اما واجب لذاته أو واجب لغيره لإمتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لأن الموجود اما مستغن عن الغير أو محتاج اليه ولا واسطة بينهما والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم المحال لأن الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم اجتماع النقيضين وهو محال وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجباً صدق أحد الجزئين وإن كان ممكناً استحال وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر .

قال : ويستحيل صدق الذاتي على المركب .

أقول : هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركباً فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب مفترق إلى أجزائه على ما يأتي وكل مفترق ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف على الوجدانية لأنه لو قال قائل يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجباً لذاته ويكون المجموع مستغنياً عن الغير أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعددأ والحق انه لا افتقار في هذه المسئلة إلى الوجدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجباً لذاته لإفتقاره

إلى أجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكناً فلا يكون واجباً وهذا لا يتوقف على الوجدانية .

قال : ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره .

أقول : هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لأن التركيب اما حسي وهو إنما يكون بانفعال كالزجاج أو عقلي كتركيب الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة.

المسئلة السادسة والثلاثون في ان وجود واجب

الوجود ووجوبه نفس حقيقته

قال : ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والاّ لكان ممكناً .

أقول : هذه المسئلة تشتمل على بحثين (البحث الأول) في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائداً على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكناً فيفتقر إلى علة فتلك العلة إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئاً خارجاً عن حقيقته والقسمان باطلان أما الأول فلأن تلك الحقيقة اما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو تؤثر فيه وهي معدومة فإن أثرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وإن أثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثراً في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره فيكون ممكناً وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب (البحث الثاني) في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف .

قال : والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا .

أقول : هذا جواب من استدل على زيادة الوجود على الماهية في حق واجب

الوجود وتقرير الدليل أن نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه ان نقول اننا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لاعلى السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص الخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدء الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أولي التصور وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي المفارقة بين حقيقته تعالى وبين الوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التعقيد مما نبّه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المنصف في شرح الاشارات .

قال : وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في

المعروض وعلمه .

أقول : هذا جواب عن استدلال أن استدلال به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل أن الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بيناه من اشتراكه والطبايع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كإمتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود من حيث هي أن اقتضت المعروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهيته مغايرة له وأن اقتضت عدمه كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماياتها فاما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان وأن لم تقتض واحداً منها لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعة الوجود فيكون مجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فإن النور يقتضي بعض جزئياته إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة كذلك فإن الحرارة الفريزية تقتضي استعداد الحياة بخلاف سائر الحرارة فكذلك الوجود .

قال : وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير مقول .

أقول : لما أبطل استدلالهم شرع في إبطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر ههنا امرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جازان يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعلوم في الوجود والجواب أن الماهية من حيث هي هي يحوزان تقتضى صفات لها على سبيل العلية والمعلولية لا الوجود فانه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي لأن الوجود لا يكون معلولاً لغير

الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات .

قال : والنقض بالتقابل ظاهر البطالان ^(١) .

أقول : هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره أنهم قالوا أن العلة القابلة للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود فإن الممكن المعلوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب أن هذا إنما يتم لو قلنا أن الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وأن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم أن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وإنما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكة عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويمتزمان اجتماع المقبول والتقابل بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

قال : والوجود من المحمولات العقلية لإمتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه .

(١) وبيان ذلك أن قابل الوجود مستفيد له فلا بد أن يلحظ العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن المدم أيضاً لئلا يلزم اجتماع التناقضين بخلاف معطى الوجود .

أقول : الوجود ليس من الأمور المعينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها والقسمان باطلان اما الأول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشارك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما أن يكون جوهرأ أو عرضاً والأول باطل وإلا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف .

قال : وهو من المقولات الثانية .

أقول : الوجود كالتشبيه في انها من المقولات الثانية المستندة إلى المقولات الأولى وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو أمر عقلي يمرض للماهيات وهو من المقولات الثانية المستندة إلى المقولات الأولى وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود اما حجر أو شجر أو غيرهما ثم يلزم من معقولة ذلك أن يكون موجوداً .

قال : وكذلك العدم .

أقول : يعني به ان العدم من المقولات الثانية المعارضة للمقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس في الأعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائماً عارض لغيره .

قال : وجهاتها .

أقول : يعني به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والشروطية من المقولات الثانية أيضاً كما تقدم من انها أمور اعتبارية لا تقع لها في الخارج وقد سبق البحث فيه .

قال : والماهية .

أقول : وكذا الماهية أيضاً من المقولات الثانية فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة أو معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المقولات الأولى وليس البحث فيه بل في الماهية أعني العارض فإن كون الانسان ماهية أمر زائد على حقيقة الانسانية .

قال : والكلية والجزئية

أقول : هذان أيضاً من المقولات الثانية العارضة للمقولات الأولى فإن الماهية من حيث هي هي وإن كانت لا تخلو عنها الا انها منفاية لها وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فإن الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس فالانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل إنما يصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهمة أو متحققة والجزئية إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور آخر خصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المقولات الثانية .

قال : والذاتية والعرضية .

أقول : هذان أيضاً من المقولات الثانية العارضة للمقولات الأولى فانه ليس في الأعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تأصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة في أنفسها فهي من المقولات الثانية .

قال : والجنسية والفصلية والتنوعية .

أقول : هذه أيضاً أمور اعتبارية عقلية صرفة من المقولات الثانية العارضة للمقولات الأولى فإن كون الانسان نوعاً امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها وإلا لامتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً أمر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر .

المسئلة السابعة والثلاثون : في تصور العدم

قال : وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه ^(١) .

اقول : للعقل أن يحكم بالمناقضة بين السلب والايحاب فلا بد أن يعتبرهما معاً لأن التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره إلا بعد تصور معروضه فيكون متصوراً للسلب والايحاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على أحدهما بمقابلة الأخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احدهما استندت إلى الخارج دون الأخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لأنه متميز على ما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه .

قال : وان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يمثل في الذهن ويرفمه وهو ثابت باعتبار وقسم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض ^(٢) .

(١) فيتصور وجود زيد وعدمه ويحكم بالتناقض بينهما في الخارج لا من الذهن إذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يحتمل فيه .

(٢) وتوضيح ذلك بأن يمثل في الذهن نفس العدم ويرفمه وهذا ضروري لكل من لاحظ نعم فرق بين العدم وغيره ففي غيره يتصور الذهن صرة وفي العدم يتصور الذهن اللفظ إذ لا صورة للعدم وهو المعلوم المطلق الذي تصوره الذهن أولاً ثم أضاف إليه العدم ثابت أي باعتبار أنه موجود في الذهن إذ كل متصور ثابت وقسم للثابت باعتبار آخر وهو اعتبار كونه معدوماً .

اقول : الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق ويمكنه أن يقيسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور الذهن عدم نفسه وكذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل للعدم صورة ما مقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتاً باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور أصلاً وهو ثابت باعتبار تصوره وقسم لطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فإنا نقول الموجود اما ثابت في الذهن أو غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسم للوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون متناقضاً لإختلاف الموضوعين .

قال : ولذا يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتأنيز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتأنيزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت .

اقول : هذا استدلال على ان للذهن أن يتصور عدم جميع الاشياء وبيانها اذا لمحكم بقسمة الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فإن ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن .

لا يقال : امتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من المتمازين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسماً للعدم وقسماً منه وهذا محال .

لأننا نقول : لا نسلم وجوب الهوية لكل من المتمازين فإنا نحكم بامتياز الهوية عن اللا هوية فليس اللا هوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من المتمازين لكن هوية العدم داخلية باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض أنها لا هوية يكون مقابلة للهوية وقسماً لها ولا امتناع في كون الشيء قسماً من الشيء وقسماً له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت .

قال : وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا ويكون صحته باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر لا مكان تصور الكواذب .

اقول : الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب أن يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحاً وإلا لكان باطلاً وان حكم على الأشياء الخارجية بأمر معقولة كقولنا الانسان ممكن أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج إذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن .

إذا تقرر هذا (فنقول) الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لأن الذهن قد يتصور الكواذب فانا

قد تتصور كون الانسان واجباً مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقتها لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقاً لأن له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه (قده) جرت هذه الثكنة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر والمقول من نفس الأمر أما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال (ره) المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنها معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنما المجرى الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب .

المسئلة الثامنة والثلاثون :

في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال : ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات .

أقول : الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما تقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يحملان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتباً والانسان يعدم عنه الكتابة فههنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان أحدهما رابطة

الثبوت والوصل والأخرى رابطة السلب والفصل .

قال : والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجهه وتغايرهما من آخر وجهه الاتحاد قد تكون أحدهما وتكون ثالثا .

أقول : لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعي به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المترادفة وهو باطل لأن قولنا الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعي به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشئيين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر بل نعي به أن المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجهه وتغاير من وجهه فانا إذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به أن الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجبهة الاتحاد هي الشيء وجهه التغاير هي الضحك والكتابة .

إذا عرفت هذا (فاعلم) ان جبهة الاتحاد قد تكون أمراً مغايراً للموضوع والمحمول كما في المثال فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون أحدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان .

قال : والتغاير ^(١) لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم

(١) هذه جواب شبهة أوردت على الحمل الايجابي بيانها ان الحمل الايجابي محال لأنه يستدعي التغاير والتغاير يستدعي قيام المجهول بالموضوع اذ مسح التغاير لولا القيام لم يكن بين الطرفين مناسبة ليكونا مرتبطين فاذا وجب القيام فاما أن يكون الموضوع متصفا بوجود القائم فهذا اجتماع الثلثين أو متصفا بعدم القائم فهذا اجتماع التقيضين الجواب أن الحمل الايجابي لا يستدعي قيام المجهول بالموضوع كلية لا بل يكفي عدم اعتباره كما هو شأن كل موضوع .

في القيام لو استدعاه .

أقول : لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق
التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحلّه فانا نقول
الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا أن التغاير مع
الحمل يقتضي قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع
كون الموضوع في نفسه مأخوذاً باعتبار عدم القائم فانه حينئذ اعتبار زائد على
نفس المحمول والموضوع لا يستدعيه بمجرد القيام .

قال : واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولاً .

أقول : ان الحكماء أطبقوا على ان الموصوف بالصفة الشبوتية يجب أن
يكون ثابتاً وقد أورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب أن تكون الماهية
ثابتة أولاً حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه
أولاً من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انما
هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي .

قال : وسلب عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لاثبات نفيها
وثبوتها في الذهن^(١) وان كان لازماً لكنه ليس شرطياً .

أقول : سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي أن تكون الماهية متميزة عن
غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب

(١) أي ثبوت الماهية في الذهن وان كان لازماً لسلب الوجود عنه لانها ما لم تتصور لم
يمكن حمل شيء عليها ولا سلب شيء عنها لكن ثبوتها في الذهن ليس شرطاً بمعنى أن يكون
من شرط سلب الوجود عنها أن يلاحظ العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورهما هو
ثبوتها في الذهن لكنه ليس بملحوظ للعقل حال الحمل .

عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققة ويثبت لها النفي (لا يقال) المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت (لانا نقول) انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن فان كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو بغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها .

قال : والمحل والوضع من المقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية ولا تسلسل .

اقول : المحل والوضع من الأمور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلي ولهذا حكمنا بأن المحل والوضع من المقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع وإذا قلنا الجسم أسود فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفية أمر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لأن الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضاً قائماً بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى وينقل الكلام اليها ويتسلسل .

المسئلة التاسعة و الثلاثون :

في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

قال : ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض .

اقول : الموجود اما أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أولاً يكون الأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرأ أو عرضاً فإن المرض وان كان

لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود المرض ليس هو بعينه وجود المحل إذ قد يوجد المحل بدون المرض ثم يوجد ذلك المرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالمرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الأعيان ويقال انها موجودة في الأعيان بالمرض .

قال : واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي .

اقول : للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودين الأولين حقيقيان والباقيين مجازيان اذ لا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيها .

المسئلة الاربعون : في ان المعدوم لا يعاد

قال : والمعدوم لإيعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود .

أقول : ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم إلى انه يمكن أن يعاد والحق الأول واستدل المصنف عليه بوجوه الأول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق هي هنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي .

قال : ولو اعهد تخلل عدم بين الشيء ونفسه .

أقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع إعادة المعلوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعادته إنما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدء بعينه في الحقيقة فيلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه وتحلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول .

قال : ولم يبق فرق بينه وبين المبتدء .

أقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعلوم لو أعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدء فانا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدء وجدا معاً لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا ان أحدهما كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بأنها هي هي حالة العدم وإذا لم يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء .

قال : وصدق المتقابلان عليه دفعة .

أقول : هذا وجه رابع وهو انه لو أعيد المعلوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالقدم مثله بان الشرطية انه لو أعيد لأعيد مع جميع مشخصاته ومن بعض الشخصيات الزمان فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون المبتدء معاداً وهو محال لأنها متقابلان لا يمكن صدقها على ذات واحدة .

قال : ويلزم التسلسل في الزمان .

أقول : هذا دليل على امتناع إعادة الزمان وتقريره انه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده أولاً والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم أخرى وذلك يستلزم التسلسل .

قال : والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية .

اقول : هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحالة وجوده لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدئ وان كان الأمر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعديّة العدم وذلك الامتناع لازم لماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

المسئلة الحادية والاربعون :

في قسمة الموجود الى الواجب والممكن

قال : وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه

اقول : العقل يحكم حكماً ضرورياً بان الموجود أما أن يكون مستغنياً عن غيره أو يكون محتاجاً والاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان وليست القسمة ^(١) واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء وإذا أعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء ^(٢) بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد وينقسم فيضاف إلى مفهومه مفهومات آخر ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً .

(١) يعني مع التقييد بقيد الاطلاق فان القيد يمنعه من التقييد بالوجوب أو الامكان فلا ينقسم .

(٢) أي يؤخذ المقسم لا بشرط من كل قيد حتى يكون قابلاً للقيود التي بإضافة كل منها يصير مقسماً .

المسئلة الثانية والاربعون : في البحث عن الامكان

قال : والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار
العدم والوجود .

اقول : الذهن إذا حكم بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه
وهو الحكم بأحدهما أو بما^(١) يشترط فيه أحدهما وقد لا يلاحظ أحدهما كالحكم
بالامكان فان الذهن إذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم
عليه باعتبار كونه موجوداً لأنه بذلك الاعتبار يكون واجباً ولا باعتبار كونه
معدوماً فانه بذلك الاعتبار يكون ممتنعاً وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث
هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي هو^(٢)
به قوم وهو أن المحكوم عليه بالامكان أما ان يكون موجوداً أو معدوماً فان كان
موجوداً استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة
الجمع بين الوجود والعدم وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود
والعدم وإن كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود لما تقدم وإذا استحال
بجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال
الحكم على الماهية بالامكان وذلك لأن القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان
اما ان يكون موجوداً أو معدوماً ليست بمحاصرة لأن المفهوم منه ان المحكوم
عليه بالامكان اما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم
ويموزه^(٣) قسم آخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار أحدهما وقولهم الموجود

(١) يعني ان الحكم الذي يلاحظ الوجود أو العدم لموضعه هو حكم بالوجود كقولنا
الانسان موجود أو بالعدم كقولنا العنقاء معدوم أو حكم بما يشترط فيه الوجود كقولنا
الانسان كاتب أو الانسان ليس بطائر .

(٢) يعجبون به من هالت المرأة بحسبها .

(٣) عاز الشيء فلاناً احتاج فلان اليه فلم يجده (المنجد) .

حال الوجود لا يقبل المدم وكذا المدموم صحيح لكن الموجود يقبل المدم في غير حال الوجود وكذا المدموم وليس حال الماهية اما حال الوجود أو حال المدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع التغير أما عند اعتبارها لا مع التغير فانها يقبل أحدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

قال : ثم الامكان قد يكون آلة في التمثل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته (١)

اقول : كون الشيء معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيها هو آلة للتعقل بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظورا اليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله .

إذا ثبت هذا (فنقول) الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على أي الحاء المروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو معدوماً أو جوهرأ أو عرضاً أو واجباً أو ممكنأ إذا نظر في وجوده أو امكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك

(١) وإبراه المصنف هذا الكلام لدفع اشكال أورد على اتصاف الماهية بالامكان وهو أن الماهية لو اتصفت بالامكان لإتصف الامكان بالوجود ضرورة امتناع انفكاك الامكان عن ماهية الممكن ولكان ذلك الوجوب متصفاً بوجوب آخر وهكذا ويلزم التسلسل في الوجوبات وهو باطل ويلزمه الذي هو اتصاف الماهية باطل ايضاً والجواب أن الامكان حين كونه ملحوظاً تبعاً وآلة لتعرف حال الماهية لا يكون محكوماً وموصوفاً بالوجوب ولا غيره من الاوصاف والاحكام فلا يلزم التسلسل .

الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود أو ممكنا أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان أمر عقلي فمهما يعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل^(١) بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات .

قال : وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقتها لما في العقل .

اقول : قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان إذا اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقا لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدم .

المسئلة الثالثة والاربعون :

في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري

قال : والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح .

اقول : كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبة احدهما إلى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضرورته لأن الخفاء في هذا الحكم يستند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا إذا مثل للمشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وانهما كما يستحيل ترجيح احدي

(١) مثلا فيقال لو لزم الشيء شيئا لزم لزومه وكذلك لزوم لزومه وهكذا ويحاج فيقطع التسلسل بعدم الاعتبار .

الكفتين على الأخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوى الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر .

قال : والمؤثرية اعتبار عقلي .

اقول : هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين^(١) على احتياج الممكن إلى المؤثر (وتقرير السؤال) أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا محتاجاً إلى الموصوف ممكننا محتاجاً إلى المؤثر في ذلك الاثر فإن كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة الخارج أو كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل انما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً بصاحبه وانما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لأنها نقیض اللامؤثرية المحمولة على المدوم والمحمول على المدوم عدم ونقیض العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية .

وتقرير الجواب ان المؤثرية أمر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فان ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونه جهلاً لأن الجهل يلزم لو حكم بشوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قياسها بغيره فجوابه ان كون^(٢) الشيء بحيث لو عقله عاقل

(١) هو الفخر الرازي .

(٢) الجواب انك إن أردت من المحال زمان الوجود والعدم فنختار أن تأثير المؤثر في حال الوجود وقوله هو تحصيل للحاصل منوع لأن التحصيل فيما نحن فيه هو الايجاد والحاصل هو الوجود وهما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ابتداء الايجاد هو ابتداء الوجود .

حصل في عقله اضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل .

قال : والمؤثر ^(١) يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معلوم .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر لهم وتقرير السؤال أن المؤثر اما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه والقسمان باطلان فالتأثير باطل أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل وأما بطلان الثاني فلأن حال عدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول .

وتقرير الجواب ان نقول إن اردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للأثر المقارنة الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معلوم .

قال : وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق .

اقول : هذا جواب عن سؤال ثالث لهم (وتقريره) ان المؤثر اما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتأثير باطل (اما الاول) فلان كل ما بالغير ^(٢) يرتفع بارتفاعه لكن

(١) أي ذات المؤثر التي هي منشأ لأن ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هي العاصلة الموجودة قبل الاذهان لا وصف المؤثرية الذي يحصل في العقل باعتباره وارتفاعه .

(٢) توضيحه أن معنى تأثير المؤثر في الماهية هو جعل الماهية ماهية فلو كانت بتأثير الغير ماهية لزم أن لا تكون عند ارتفاع ذلك الغير ماهية لكن ذلك محال لأن الماهية ماهية يستحيل أن تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتاً أو مرتفعاً ويثبت ذلك أن سلب الشيء عن نفسه محال .

ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم ^(١) عليها بالعدم (واما الثاني) فلأنه يلزم منه ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال (واما الثالث) فلأن الموصوفية ليست ثبوتية وإلا لزم التسلسل فلا يكون اثرأ سلمنا لكن المؤثر اما يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال .

وتقرير الجواب ^(٢) ان المؤثر يؤثر في الماهية ^(٣) وعند فرض الماهية ^(٤) يجب تحققها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون إيجاباً لما فرض موجوداً اما قبل فرضه ماهية فيمكن أن يوجد لها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط ههنا نشأ من قبل

(١) اي بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير .

(٢) ومعنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة لا أن يجعل لإياها تلك الماهية فانه محال غير معقول إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور قوسط جعل بينهما فيكون إحداهما مجمولة والأخرى مجمولاً لهما وهذا معنى قول الحكماء بأن الماهيات ليست مجمولة يجعل الجاعل على ما نقل عن ابن سينا أنه سئل عن هذه المسئلة وكان يأكل الشمس فقال إلى آخرها .

(٣) توضيحه إذا فختار أن التأثير في الماهية ولكن لا يجعلها ماهية جعلاً مركباً لأنه إثبات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كما قلت ولا يجعلها موجودة جعلاً مركباً يتبعه وجوب لاحق ومعنى الجعل البسيط أن الماهية تصدر من العلة إلى الخارج وبعد صدورها موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول وجود الماهية ووجوباً أمران ينتزعا من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيها بأن يجعلها موجودة لأنه تحصيل حاصل .

(٤) أي عند فرضها مجمولة بالجعل البسيط .

اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين ^(١) بالشركة اللفظية وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي لأن الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مر ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجدته ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال .

قال : وعدم الممكن يستند إلى عدم علته على ما مر ^(٢) .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر (وتقريره) ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود إلى المؤثر لإفتقر في طرف عدم تساويها بالنسبة اليه والتالي باطل لأن المؤثر لا بد له من اثر وعدم نفى محض فيستحيل استناده إلى المؤثر ولأنه نفى محض فلا تعدد فيه ولا امتياز (وتقرير الجواب) ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيًا محضاً بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه إنما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج واما في عدم فلا يكون إلا عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي والإمتيازه عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعطل هذا عدم بذلك المعدم في العقل .

(١) معنى الوجوب السابق هو تمامية العلة بحيث يستلزم المعلول أو كون المعلول بحيث يلزم من العلة التامة ومعنى الوجوب اللاحق هو ضرورة الثبوت .

(٢) أي في المسئلة التاسعة عشر .

المسئلة الرابعة والاربعون : في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

قال : والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته .

أقول : ذهب جمهور الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجمله كل من قال بأن الامكان علة عامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة إنما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري للزوم فهي أبداً محتاجة الى المؤثر لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

قال : والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث .

أقول : لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصله له وهو محال لان تحصيل الحاصل محال او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الأثر تأثير اولا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وإلا لزم منه تحصيل الحاصل والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

قال : ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار .

أقول : هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي إذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جواز اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار

فغير ممكن لأن المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد إنما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لأن القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يحدد فهو حادث .

المسئلة الخامسة والاربعون : في نفي قديم ثان

قال : ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي (١) :

أقول : قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما المتكلمون فالأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل كالقدرة والعلم والحبوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وأبو هاشم أثبت احوالاً خمساً فانه علل القادرية والعالمية والحياة والموجودية بحالة خامسة هي الإلهية واما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما البارئ تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهبولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهبولى فلاستحالة تركيبها عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازي الطيب هذا المذهب وصنف كتاباً موسوماً بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها .

المسئلة السادسة والاربعون : في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

قال : ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل .

أقول : ذهب الفلاسفة إلى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن فإمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم

لاتفتاته فهو ثبوتي هو المادة ولأن كل حادث ممكن يسبقه عدمه سقلا لا يحتاجه التأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذا الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها فكون لها مادة أخرى على أنها قد بينا أن الإمكان عديمي لأنه لو كان ثبوياً لكان ممكناً فيكون له إمكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم أجزاءه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف أجابوا عن الأول بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين الأول ما يقابل الإمتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والمتنع من التصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة وعن الثاني أن القلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر قلنا أما الأول فباطل لأن ذلك العرض حادث فبتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل وأما الثاني فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها وتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركباً من الأتات وهو عندهم باطل .

المسئلة السابعة والأربعون : في أن القديم لا يجوز عليه العدم

قال : وأقدم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه .

أقول : القديم ان كان عدماً جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديماً وان كان وجوداً استحالة عدمه لأنه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه أو ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجباً وان كان واجباً استحالة عدمه فاستحالة عدم معلوله وان كان ممكناً تسلسل .

قال : الفصل الثاني في الماهية ولو احتملها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يحاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعلل ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي والكل من ثواني المعقولات .

أقول : في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن « ما هو » وهو ما به يحاب عن السؤال بما هو فانك إذا قلت الإنسان ما هو فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان فاطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة أعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فان حقيقة الانسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض لها .

قال : وحقيقة كل شيء مفارقة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لم تصدق على ما ينافيها .

أقول : كل شيء فان له حقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي إنسانية ماهية وهي مفارقة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكمية ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لأن للوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسان لم يصدق الإنسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي إذن مفارقة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة .

قال : وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده .

أقول : إذا أخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا صارت واحدة وإذا أخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية أمر مضموم اليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر فان الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار المعارضين لا باعتبار الماهية نفسها .

قال : وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو مثل بطرقي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحثيثة لا بعدها .

أقول : الانسانية من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم إذا عرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرقي النقيض فقبل مثلا هل الانسان الف أو ليس بالف كان الجواب (١) دائما بالسلب على أن يكون قبل (من حيث) لا بعد (من حيث) فنقول الانسان ليس هو من حيث هو إنسان الفأ ولا شيئا من الأشياء ولا نقول الانسان من حيث هو إنسان ليس الفأ ولو قيل (٢) الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يلزم منه ان نقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لأن قولنا من حيث هي إنسانية اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه .

المسئلة الثانية: في أقسام الكلبي

قال : وقد تؤخذ الماهية مخلوقا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء

-
- (١) مثل الانسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب ولا غير كاتب .
 (٢) يعني لو قال قائل كيف ليست الماهية من حيث هي إلا هي مع أن طبيعة الانسان مثلا في زيد هي عين ما هي في عمرو ويحمل عليها واحدة فأجيب أن الماهية في هذه القضية اعتبر معها شيء آخر صح به حمل واحد عليها وهو حيثية كونها غير متغايرة باعتبار كونها في زيد وفي عمرو فاذا أخذتها من حيث هي هي وأسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .
 (كشف المراد - ٦)

لكان زائداً ولا تكون مقولة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان .

أقول : الماهية كالحیوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج لأن كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبار .

قال : وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه وما أضيف إليه .

أقول : هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبار بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلبي الطبيعي لأنه نفس طبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلبي موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان أجزائه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه .

قال : والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي والمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة .

أقول : هذان اعتباران آخران للكلبي (احدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلبي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهية

ومن الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار آخر مغاير للأولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلأنه لا يتحقق إلا عارضاً لغيره إذ الكلية من نواني المقولات ليست متأصلة في الوجود إذ ليس في الخارج شيء هو كلي مجرد فالكلية إذاً عارضة لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني إذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كل معقول ينبغي تحصيلها (احدها) الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية (والثاني) الكلي المنطقي وهو العارض لها (والثالث) العقلي وهو المركب منها .

المسئلة الثالثة في انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة

قال : والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة .

أقول : الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لاتكون كذلك والأول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فاما نلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه فالبساط موجود بالضرورة .

قال : ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضاهيان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما معنى .

أقول : يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات إذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض ^(١) فالبساطة والتركيب

أي ليس في الخارج موجود يكون هو بسيط فرداً لنفس البساطة والتركيب فهما اعتباريان .

لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل إذا عرفت هذا فانها متنافيان إذ لا يصدق ^(١) على شيء انه بسيط ومركب وإلا لزم اجتماع التقيضين فيه وهو محال وقد يتضايقان ^(٢) أي يؤخذ البسيط بسيطاً بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب وان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركباً باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينها وهذا كالحیوان فانه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون أبسط منه وإذا أخذنا باعتبار التضايف تماكسا مع اعتبارهما الأول أعني الحقيقي عموماً وخصوصاً وذلك لأنها بالمعنى الحقيقي متنافيان لأن البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى وإذا أخذنا بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركباً لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان أعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى

(١) أي لا يصدق على شيء واحد من حيث هو واحد أنه بسيط ومركب معاً .

(٢) قوله وقد يتضايقان فيكون البسيط بسيطاً بالنظر إلى المركب منه ومن غيره وإن كان بالنظر إلى ذاته مركباً كالحیوان الذي هو بسيط بالنسبة إلى الانسان وإن كان مركباً في نفسه وكذلك يكون المركب مركباً بالنظر إلى البسيط الذي تحته قوله فيتماكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى ، يعني البسيط والمركب الاضافي يتماكسان في العموم والخصوص بالنسبة إلى البسيط والمركب بالمعنى الماضي أي الحقيقي فبسيط الاضافي أعم من بسيط الحقيقي ومركب الحقيقي أعم من مركب الاضافي ، بيان ذلك إن البسيط الاضافي له فردان الأول البسيط الحقيقي كالجوهر إذ هو مع كونه بسيطاً في نفسه بسيط بالنظر إلى المركبات ، الثاني المركب الحقيقي كالجسم فإنه بسيط إضافي بالنظر إلى الحيوان ومركب حقيقي بالنظر إلى نفسه وكذلك المركب الحقيقي له فردان : الأول البسيط الاضافي كالثال المتقدم وهو الجسم ، الثاني المركب الاضافي كالانسان الذي هو مركب بالاضافة إلى الحيوان فتحصل أن البسيط الاضافي يشمل البسيط والمركب الحقيقيين فالبسيط الاضافي أعم من الحقيقي والمركب الحقيقي يشمل البسيط والمركب الاضافيين فالمركب الحقيقي أعم من الاضافي .

أخص منه بالمعنى الاول فقد تماكسا أعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار .

قال : وكما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط .

أقول : الحاجة تعرض للبسيط والمركب معاً فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج إلى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منها وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسي إنما يمرض للمنتسبين فما لم تتحقق الاثنيانية لم تتحقق الحاجة ولا اثنيانية في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الإمكان أمر عقلي يمرض لمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منها إلى المؤثر في الخارج .

قال : وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفترقان إلى المحل .

أقول : كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقراً إلى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران إذا عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد وان يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه والآخر قائماً به والمركب من الثاني لا بد وان يكون جميع أجزائه محتاجاً إلى المحل اما إلى ما حل فيه المركب أو البعض اليه والباقي إلى ذلك البعض .

قال : والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى اللهن والخارج وهو علة الفناء عن السبب فهاعتهار الدهن بين وباعتبار الخارج غنى ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلاث واحدة متعاكسة وانتان أعم .

أقول : المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة أمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب

متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها مع صوف بالتقدم في طرف الوجود ثم إذا عدم أحدها لم تلتزم تلك الامور فلا تحصل الماهية فيكون عدم أي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضاً فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج إذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فإن علة كل جزء داخله في علة الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغنى عن السبب^(١) وهذه الخاصة أعني التقدم أخص من الخاصة الثانية أعني الاستغناء عن السبب الجديد لأن الأولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث (الأولى) وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة^(٢) عليه (الثانية) استغناؤه^(٣) عن السبب

(١) وهذه الخاصة أهم من الخاصة الأولى (خ ل) .

(٢) ومعنى التعاكس أن كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل جزء له .

(٣) ومعناه أنه كلما تحقق تقدم الجزء تحقق استغنائه عن السبب الجديد وليس كلما تحقق

الاستغناء عن السبب الجديد تحقق التقدم لأن لوازم الماهية مستغنية عن السبب الجديد وليست متقدمة على الماهية .

الجديد (الثالثة) امتناع رفعه عما هو ذاتي ^(١) له وهاتان الخاصتان إضافيتان أهم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك .

المسئلة الرابعة : في احكام الجزء

قال : ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد .

أقول : كل مركب على الإطلاق فإنه مركب من جزئين فصاعداً ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الإطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهينة الاجتماعية في المسكر والبلدة في البيوت والعشيرة في العدد والمعجون عن اجتماع الأدوية وقد يكون هو الجزء المادي كالهوى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري والصوري محتاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزئين معاً لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها إلى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة .

قال : وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن.

أقول : اجزاء الماهية لا بد وان تكون متميزة ثم التبايز قد يكون خارجياً كتمييز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان وقد يكون ذهني كتمييز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجياً لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما

(١) يستحيل دفع الجزء عن المركب الذي هذا الجزء ذاتي له يعني لا يمكن أن يتحقق الكل من دون تحقق الجزء لأن الجزء ذاتي له وذاتي الشيء لا ينفك عنه .

محسوساً أو لا والأول باطل لأنه ان مائل السواد استحالة جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل إلى الجنس فاما ان لا تحدث هيئة أخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف او تحدث هيئة أخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لأنه لم يحصل عند الاجتماع هيئة أخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد وفاعله لا فيه هذا خلف .

قال : واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تبين وقد تتداخل .

أقول : هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضايفه اعني الخصوص للاجزاء فانا إذا اعتبرنا عروضها للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لأن اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها أعم من البعض فتسمى المتداخلة او لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام هاما مطلقاً اما متقوماً بالخاص وموصوفاً به كالجنس ومضايفه الفصل او صفة له كالموجود المقول على المقولات المشر او مقوماً للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافاً كالحيوان والابيض والمتباينة ^(١) ما يتركب عن الشيء وإحدى علله أو معلولاته أو غيرهما اما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالاول أو كلها وجودية حقيقية متشابهة كالأحاد في العدد أو مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة

(١) قوله المتباينة فهي اما متماثلة كما في العشرة من الأحاد واما متخالفة محسوسة كما في البقلة من السواد والبياض أو معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة أو مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة إلى ما يكون للشيء ما يكون مع ما عرض له من الاضافة إلى الفاعل كالمطعم فانه فائدة مقرولة وإلى ما يكون للشيء مع إضافة إلى المعلول كالحالقي والرائق .

في العدالة أو محسوسة كاللون والشكل في الحلقة والسواد والبياض في البقلة أو بعضها إضافي كالسرير المتبر في تحفة نوع نسبة أو كلها كذلك كالأقرب والأبعد فهذه أصناف المركبات .

قال : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة .

أقول : أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد حقيقية فتكون أجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب حل هو لإستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر إليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الإنسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على ما تقدم تحقيقه، فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره وإن اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن القيد كان محمولاً .

قال : فيعرض لها الجنسية والفصلية .

أقول : إذا اعتبرنا حل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً فإذا اخذ الجزء محمولاً حصلت الجنسية أعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين أو الفصلية أعني تميز الجزئية فجزء الماهية إما جنس أو فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره .

قال : وجعلهما واحداً (١) .

أقول : يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحاً بل أعاد

(١) أي بحسب الوجود الخارجي يعني أحدهما محمول بالذات والآخر محمول بالعرض بل المحمول بالذات هو الشخص .

الضمير اليها لكونها في حكم المصرح بها وإنما كان جملهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد (١) فيوجد السواد لا بها هذا خلف أوفي محله (٢) فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً .

قال : والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة .

أقول : الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجد الجنس أشبه بالمادة من الفصل والفصل أشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لأن للفصل نسبة إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم وإلى النوع أعني الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العملية وذلك لأن الشيخ أباً علي إدعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لأنه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساوياً للفصل ويلزم وجود الفصل أيما يوجد الجنس لأنه علة فلا يكون الجنس أعم هذا خلف .

قال : وما لا جنس له فلا فصل له .

أقول : الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم

(١) قوله فهي هيئة اما في السواد أي عرض فيه بأن يكون السواد كالجسم موضوعاً لنفس اللونية فيلزم ذلك إمكان ان يوجد السواد من دون اللونية كما يمكن أن يوجد الجسم من دون السواد .

(٢) قوله أر في محله أي في محل السواد بأن يكون السواد واللونية حالين في ذلك المحل .

فإذا لم — يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير محققين إلى ان الفصل هو المميز في الوجود وجززوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالي والفصل الأخير وكل من الأمرين ليس جنساً فيكون فصلاً يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لأن الأشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها فإن كل واحد من الجزئين المتساويين كما يمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منها ولو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الاعراض إلى فصل لزم التسلسل ولو جمل كل منها فصلاً للمركب ولم يكن المركب فصلاً لكل منها لتساوت^(١) نسبته ونسبتها إلى الوجود .

قال : وكل فصل تام فهو واحد .

أقول : الفصل منه ما هو تام وهو كال الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً والاول لا يكون إلا واحداً لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منها فيستغني عن الآخر في التمييز فلا يكون فصلاً ولأن الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العمل على العلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعدداً .

قال : ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة .

أقول : الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم

(١) قوله لتساوت : في العبارة سقط من قلم الناسخ وهبارة الصحيح هذا ، ولو جمل كل واحد منها فصلاً ولم يكن المركب فصلاً لكل منها لزم الترجيع من غير مرجح لمساواة نسبته ونسبتها إلى الوجود .

والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلها إن كان واحداً كان جمل الجنسين جملاً واحداً وهو معال وان تفاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف ^(١) .

قال : ولا تركيب عقلي بينهما .

أقول : التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الاتحاد والتركيب العقلي لا يكون إلا من الجنس والفصل لأن الجزء اما ان يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً والاول هو الفصل القريب والثاني اما ان يكون تمام المشترك أو جزءاً منه والاول هو الجنس القريب والثاني اما ان يكون مساوياً له أو أعم منه والاول يلزم منه أن يكون فصلاً للجنس القريب فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب والثاني اما أن يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك أولاً يكون والاول جنس والثاني ^(٢) فصل جنس وإلا لزم التسلسل وهو معال فقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنساً أو فصلاً وهو المطلوب .

قال : ويجب تناهيهما .

أقول : الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيهما في الطرفين لانه لولا تناهي الاجناس لم

(١) تقرير الدليل أنه لو كان لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فاما أن يكون لهما جميعاً فصل واحد أو يكون لكل منهما فصل فيتحقق حينئذ نوهان فلم يكن الجنسان لنوع واحد بل لنوعين وهذا خلف وط الأول فاما أن يتحصل « الخ » .

(٢) أي الأهم من الجنس القريب الذي لا يكون تمام المشترك له يكون فصلاً لجنس ذلك الجنس القريب كالناس الذي هو فصل للجسم النامي الذي هو جنس للحيوان الذي هو جنس قريب للانسان فانه أهم من الحيوان وليس بتمام المشترك له .

تناء الفصول التي هي الملل فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها وهو محال.
قال : وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما ^(١) .

أقول : يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسها ^(٢) أعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلبي من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان أعني الجنس والفصل ينقسمان إليها .

قال : ومنها عوال وسوافل ومتوسطات .

أقول : الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحتة جنس كالجسم والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العاليي ^(٣) وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط .

قال : ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل .

(١) فلو قلت الحيوان جنس كان الموضوع فقط جنساً طبيعياً والمحمول فقط مع قطع النظر عن الموضوع جنساً منطقياً والمجموع جنساً عقلياً ولو قلت الناطق فصل .

(٢) أي أن جنسها أي الكلبي الصادق على الجنس والفصل صدق الجنس على فرديه قد انقسم إلى هذه الثلاثة مثلاً مفهوم الكلبي يسمى كلياً إلى آخره .

(٣) أي فصل بقسم الجنس العاليي كالتقابل للابعاد الثلاثة المقسم للجوهر إلى الجسم وغير الجسم فانه فصل عال ليس فوقه فصل .

أقول : من أقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته
ويذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً وان يكون صدقه
على أفراد صدق الجنس على أنواعه إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان
وكذا باقي المقولات الخمس أعني النوع والخاصة والمرض العام فان الجنس ليس
جنساً لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرهما وقد مجتمع الجنس والفصل في
شيء واحد مع تقابلها لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك^(١)
الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل للحيوان بل قد تجتمع
الجنس في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشيء يستحيل أن
يكون فصلاً لذلك الشيء أو نوعاً له أو خاصة أو عرضاً عاماً بالقياس إليه .

قال : ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل .

أقول : لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنساً
له كما هو جنس للنوع وإلا لم يكن فصلاً لإحتياجه إلى ما يفصله عن غيره فالوجه
الذي به احتاج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخر فليس الجنس جنساً للفصل
بل عرضاً عاماً بالنسبة إليه وإنما هو جنس باعتبار النوع .

قال : وإذا نسب إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم
والفصل مساوياً .

أقول : إذا نسب الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان
الجنس أعم من المضاف إليه أعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في
الحقائق في الجنس دون النوع وأما الفصل فإنه يكون مساوياً للنوع الذي
يضاف الفصل إليه بأنه فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لاستحالة استفادة
التمييز من الأعم .

(١) فانه فصل للحيوان و جنس للسميع والبصير .

المسئلة الخامسة : في التشخيص

قال : والتشخيص من الأمور الاعتبارية فإذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

أقول : التشخيص من ثواني المقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من العينية وإلا لزم التسلسل ثم إذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصات في التشخيص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخيص ليس من الأمور العينية وإلا لزم التسلسل لأن افراد الشخصات قد اشتركت في مطلق التشخيص فيحتاج إلى تشخيص آخر مغاير لما وقع به الإشتراك ولا يجوز أن يكون عديمًا لإفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهية المتشخصة عديمة لعدم أحد جزئها والجواب انه أمر اعتيادي عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار .

قال : اما ما به التشخيص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها .

أقول : لما حقق ان التشخيص من الأمور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة التشخيص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيره (أما الأول) فلا يمكن أن يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص واحد لأن الماهية علة لذلك التشخيص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف (واما الثاني) فلا بد له من مادة قابلة للتكرار وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحمل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخيص تلك المادة تشخيص هذه الماهية الحالة فيها .

قال : ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله .

أقول : إذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فإنا إذا قلنا لزيد انه إنسان ففيه شركة فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئياً وإنما قيده بالعقلي لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلية .

قال : والتميز بفاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر .

أقول : التشخص للشيء إنما هو في نفسه وامتيازُه إنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زاعد على حقيقته مع انه متشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازِه فلا دور .

قال : والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون إضافياً فيتميز والشخص المدرج تحت غيره متميز .

أقول : لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينها وذلك لأن كل واحد منها يصدق بدون الآخر وبصدقان معاً على شيء ثالث وكل شيئين هذا شأنها فبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التمييز ففي المتشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الاعراض العامة واما صدق التمييز بدون التشخص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازاً عن غيره وائس بمتشخص واما صدقها على شيء واحد ففي المتشخص المدرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجاً فانه متشخص ومتميز .

المسئلة السادسة : في البحث عن الوحدة والكثرة

قال : والتشخص يفاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام .
أقول : الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمه من حيث هو واحد
وهو مفاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلّي غير المتشخص وعلى الكثرة
نفسها من دون صدق التشخص عليها .

قال : وهي تفاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف
الوحدة وتساوقه .

أقول : قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد
لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ فإنه لا يلزم من الملازمة الاتحاد
ثم الدليل على تفايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه
موجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة
تساوق الوجود وتلازمه وكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها
الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة تصدق على العارض
أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في
الاعيان أو في الازهان فهما متلازمان .

المسئلة السابعة في ان الوحدة غنية عن التعريف

قال : ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ .

أقول : الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى
اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظاً بلفظ آخر
أوضح منه لا انه تعريف معنوي .

قال : وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف
من صاحبه بالاقتسام .

أقول : الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالانقسام فإن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينتزع منها أمراً واحداً والعقل يدرك أعم الأمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان للكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحدة منهما أعرف من صاحبها لكن بالانقسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل فقد اقتسم العقل والخيال وصف الأعرافية لهما فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة .

المسئلة الثامنة

في ان الوحدة ليست ثابتة في الابعان

قال : وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المقولات وكذا الكثرة .

أقول : الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلباً لأي شيء كان بل سلب مقابلهما أعني الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية وإن كانت وجودية كان مجموع العدميات أمراً وجودياً وهو محال وإن كانت ثبوتية فإن كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فإذاً الوحدة أمر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحق وهي من المقولات الثانية العارضة للمقولات الأولى وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن يتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصور عارضة لغيرها .

المسألة التاسعة : في التقابل بين الوحدة والكثرة

قال : وتقابلهما لإضافة العلية والمعلولة والمكيالية والمكبيلة لا لتقابل جوهري بينهما .

أقول : ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجماع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد لأن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعاً .

فاذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما تقابل السلب والايجاب أو العدم والملكة أو التضاييف أو التضاد وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهري أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعة لأن الوحدة مقومة للكثرة ومبدء لها وهما ثبوتيان فليستا بسلب وايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايقتين لأن المقوم متقدم والمضاييف مصاحب ولا متضادتين لإمتناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما الا تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولة والمكيالية والمكبيلة العارضتين لها فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكبيلة فبينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل عرضياً لا ذاتياً .

المسألة العاشرة : في اقسام الوحدة

قال : ثم معروضها قد يكون واحداً فله ^(١) جهتان بالضرورة فجبهة

(١) بمعنى أن الوحدة والكثرة كليهما عرضا على موضوع واحد فيصدق أنه واحد وأنه كثير فله أي لهذا المعروض جهتان بالضرورة فهو كثير باعتبار واحد واعتبار آخر لإمتناع أن يكون الشيء الواحد يحية واحدة واحداً وكثيراً وذلك كالإنسان فانه واحد بالنظر إلى ذاته كثير بالنظر إلى افراده .

الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت^(١) كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية أو نوعية او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق والأ نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب .

أقول : قد قدمنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الأولى اذا عرفت هذا فموضوعها اعني المعروض اما ان يكون واحداً او كثيراً فان كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة لإستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً وإذا ثبت انه ذو جهتين فاما ان تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة أولا فان لم تكن مقومة فاما ان تكون عارضة لها أولا فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة الريان إلى السفينة وكذلك حال النفس إلى البدن كحال الملك إلى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامه ثلاثة : (ا ح د هـ) ان يكون موضوعا كما تقول الانسان هو الكاتب^(٢) فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع (الثاني) ان يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع لهما اعني الانسان (الثالث) ان تكون موضوعات

(١) قوله وان عرضت أي جهة الوحدة على جهة الكثرة بمعنى أن جهة الوحدة خارجة عن الكثرة ولكن محمولة عليها حقيقة وتسمى الواحد بالعرض مقابل الواحد بالجوهر كانت جهة الكثرة موضوعات لقولنا القطن والمعاج والثلج ابيض.

(٢) الكاتب ضاحك فانهما كثير من حيث الذات واحد من حيث أنهما أنسان

لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة هي صفة لها اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقائق في جواب ما هو ونوع ان كانت الحقائق متفقة وفصل ان كانت مقولة في جواب أي ما هو في جوهره وان كان موضوعها كثيراً أعني يكون موضوع الوحدة شخصاً واحداً فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع فهو النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلاً للقسمة فاما ان تكون اجزاءه متساوية لكليه او لا والاول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة .

قال : وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة .

أقول : الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى به من بعض باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر .
قال : والموهو على هذا النحو^(١) .

أقول : الموهو ان يكون للكثير من وجه وحدة من وجه فقياس الموهو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الموهو وبالجملة اقسام الوحدة هي اقسام الموهو لكن مع الكثرة فلا تعرض للشخص الواحد بخلاف الوحدة .

(١) والمراد به الحمل الايجابي على ستة أقسام للوحدة المجتمعة مع الكثرة آتية في الموهو إذ للحمل جهة اتحاد وجهة تعدد وجهة الاتحاد إما بالعرض أو عارضة أو حقيقية.

قال : والوحدة في الوصف المرضي والذاتي تتفاير اسمائها بتفاير المضاف اليه .

أقول : فان الوصف المرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفيا سمي مشابهة وان كان في الكم سمي مساواة وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي مشاكة وان كان في الاتحاد الاطراف سمي مطابقة وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي تضاف اليه الوحدة ايضاً ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة .

قال : والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جهتي تفاهير واتحاد على ما سلف .

أقول : اتحاد الاثنين غير معقول لانها بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الآخر فلا اتحاد لإستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحاداً مطلقاً بل معناه ان الشئين يتحدان من وجه ويتفاهيران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الآخر .

قال : والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير .

أقول : هنا بحثان الأول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنتين ولهذا نبه ايضاً على انها ليست عدداً (الثاني) أن العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فانه ليس تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوماً لحصول

الاكتفاء بنوع واحد من التركيب وإلى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثتان بل ستة مرة واحدة .

قال : واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بترزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد.

أقول : إذا اضيف إلى الوحدة وحدة أخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين إلى ان الاثنين ليس من العدد لأنه الزوج الأول ولا يكون نوعاً من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول وهذا خطأ لأن خواص العدد موجودة فيه وتمثله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فإذا انضم اليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد فإذا انضم اليها آخر حصلت الاربعة وهي نوع آخر يخالف للأول وعلى هذا كلما زاد العدد واحداً حصل نوع آخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لإختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية واشباهها ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم به بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية .

قال : وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه .

أقول : كل واحد من انواع العدد أمر اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كافراد الانسان أو الفرس أو العجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الافراد إلى البعض سواء اتحدت في الماهية أو اختلفت فيها بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد فانه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتاً في الخارج لأنه

لو كان كذلك لكان عرضاً قائماً بالحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لأنه لا يعقل الا عارضاً لغيره فذلك الغير اما ان تكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد^(١) او لا يكون فان كان الاول فتلک الوحدة ان وجدت في الاحاد لزم قيام العرض الواحد بالحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة عليحدة لم - يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلاً للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجوداً في كل واحد من الاجزاء او في احدها وطى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف .

قال : والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار .
أقول : قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة ايضاً لمقابلها فيقال كثرة واحدة .

قال : وقد تعرض لها شركة فيتخصص^(٢) بالمشهورى وكذا المقابل .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها للشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك إذا اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ يتخصص كل وحدة عن الاخرى بما تضاف اليه فإن وحدة زيد تتخصص عن وحدة عمرو باضافتها إلى زيد وزيد هو المضاف

(١) كالاتينية او الاربعية.

(٢) فإن وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة كما أن بياض زيد يشارك بياض عمرو في البياضية المطلقة فتخصص أي تميز وحدة عمرو عن وحدة زيد بالمشهورى بمضاف اليه الوحدة فوحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو بإضافة الاولى إلى زيد والثانية إلى عمرو زيد وعمرو مضافان مشهوران والمضاف اليه الحقيقي هو نفس الاضافة كما أن الأبيض الحقيقي هو نفس البياض .

المشهورى لأنه واحد بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي^(١) فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهورى اعني ذات زيد ومحرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة^(٢) اعني الكثرة فان عشرية الاناسي مساوية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعني الاناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام أمر مشترك^(٣) بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً اما الذات^(٤) التي يصدق عليها انها واحدة فانها ممتازة عن غيرها فهي احق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول انسب .

قال : وتضاف الى موضوعها^(٥) باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل .

(١) بالقياس إلى محروضا .

(٢) أي للوحدة أي الكثرة فان كثرة هذا الجند مشاركة لكثرة ذاك الجند في أصل الكثرة وامتياز الاول عن الثانية بإضافة الاولى الى الثانية الى ذاك الجند .

(٣) أمر كلي محمول على كل ما يكون مصداقاً للواحد .

(٤) اما ذات الوحدة وحقيقتها التي ينتزع منها مفهوم الوحدة الكلية ويحمل عليها فهي أحق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبأن يحمل عليها ذلك المفهوم لأنها واحدة بالذات ويميزها واحد بها كالوجود الخاص الذي موجود بالذات وغيره موجود به .

(٥) قوله وتضاف أي الوحدة إلى موضوعها الذي اضيفت اليها باعتبارين أحدهما من حيث أنها مضافة اليه ولأنه من حيث أنها حالة فيه وتضاف الوحدة إلى مقابلها بثالث أي باعتبار ثالث اثنتان بالنظر إلى موضوعها وواحدة بالنظر إلى الكثرة فوحدة زيد مثلاً مضافة إلى زيد وحالة فيه ومقابلة للكثرة .

أقول : اقرب ما يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحول وهاتان اضافتان عرضتا لها بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لتقابل الوحدة اعني الكثرة .

المسألة الحادية عشرة :

في البحث عن التقابل

قال : ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل .

اقول : يعني به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فإن لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة .

قال : المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهوراجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهورة وتقابل التضاييف .

اقول : ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا أو يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابله ايجاب اما مطلق أو خاص ولا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه ولا سلب خاص لأنه جزئي

تحتة والسلب الخاص انما يقابله ايجاب خاص لا سلب مطلق لأنه جزئي له ولا سلب خاص لأن مقابليها ان لم يتقابلا ^(١) فظاهر انها لا يتقابلان وكذلك ان تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر .

إذا ثبت هذا فنقول المتقابلان اما ان يؤخذ باعتبار القول والمقد أو بحسب الحقائق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (والثاني) اما أن يكون احدهما عدميا أو يكوّن وجوديين والاول هو تقابل المدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الاول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشيء في نفسه والمدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون له كالعلمى والبصران كما وجوديين فان عقل احدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل للتضاد كالابوة والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد يعاكس تقابل المدم والملكة في التحقيق والمشورية وذلك لأن الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثاني واما تقابل المدم والملكة فيطلق المدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك وهو ان يقيد الشيء بان يكون نوعا أو جنساً قريباً أو بعيداً على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما من شأنه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر

(١) يعني لأن مقابلي السلبين الخاصين وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلالة السكر وبياض فظاهران السلبين لا يتقابلان لإجتماهما في غير ذلك الموضوع كالحبث فانه ليس فيه حلالة السكر ولا بياض فاجتمع فيه السلبان وان تقابلا الايجابان الخاصان كحلالة التفاح وحموضته فكذلك ايضاً يصدق سلبيهما وتحققهما في كل موضع لم يكن فيه ذاك المتقابلان أي الحلالة والحموضة الخاصتان كلاء .

عن الحايط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالمعكس^(١).

قال : ويندرج تحته^(٢) الجنس باعتبار عارض .

اقول : لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه اعني التضاييف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضاييف وذلك لأن المقابل لا يعقل الا مقيساً إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضايفاً فان ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضاييفين فإذا أخذ السواد مقابلاً للبياض كان نوعاً من المضاف المشهور في فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضاييف^(٣) باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون

(١) أي تقابل السلب والايجاب .

(٢) قوله ويندرج تحته أي تحت التضاييف وغيره باعتبار عارض فان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضاييف إذ لا يتصور الأوبة إلا عند تصور البنوة وأما من حيث المصداق فالتضاييف أخص إذ هو مختص بثل الأب والابن ونحوهما والتقابل يشمل الأبيض والأسود والعنى والبصر .

(٣) أي ثبوت الضدين يسلب الضد الآخر لأن ثبوت الضد لا يتحقق من دون سلب الآخر وأما سلب الآخر فيتحقق من دون ثبوت الضد بأن يكون موضوع خال عن الضدين فسلم الآخر اعم من ثبوت الضد ، قوله دون المعكس أي لا يستلزم سلب الآخر ثبوت الضد. وحاصل الكلام أن الخير رافعين الشر الذي هو مقابل له تقابل التضاد والا خير الذي هو مقابل له تقابل السلب والايجاب والرافع الأول لا يرفع ذات الخير بل يرفع أمراً عرضياً لازماً له وهو الا شر فهو رافع للخير بالعرض والالتزام والرافع الثاني يرفع ذات الخير فهو رافع له بالذات والمطابقة والرافع لذات الشر أشد منافاة له من رافع لازمه فالتنافي من السلب والايجاب أشد من التنافي في تقابل التضاد .

الشيء أخص أو مساوياً من نوعه باعتبار عارض يمرض له .

قال : ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدّها فيه السلب .

أقول : التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو اخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب أشد من تقابل التضاد لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاداته شر يرفع المرضي وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد .

قال : ويقال للدول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية .

أقول : تقابل السلب والايجاب ان أخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة وان أخذ في القضايا سمي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهو انما يتحقق في القضايا بثمانية شرائط (الأول) وحدة الموضوع فيها فلو قلنا زيد كاتب وعمره ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقنا معاً (الثاني) وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب وزيد ليس بنجار لم تتناقضا وصدقنا معاً (الثالث) وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن وزيد ليس بموجود أمس أمكن صدقها (الرابع) وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار وزيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقها (الخامس) وحدة الاضافة فلو قلنا زيد أب أي لخالد وليس باب أي لعمره أمكن صدقها (السادس) وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعض أجزائه والزنجي ليس بأسود أي ليس كل أجزائه كذلك أمكن صدقها (السابع) وحدة الشرط فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواد والأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد أمكن صدقها (الثامن) وحدة القوة والفعل فلو قلنا الحجر في الدن مسكر بالقوة والحجر

في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا وصدقنا معا .

قال : هذا في القضايا الشخصية أما المحصورة فيشترط فيها تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان .

أقول : اعلم ان القضية أما شخصية أو مسورة أو مهملة وذلك لأن الموضوع ان كان شخصياً كزيد سميت القضية شخصية وان كان كلياً يصدق على كثيرين فأما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه أولاً والأول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بحجر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهملة كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغنى عن البحث عنها إذا عرفت هذا فنقول هذه الشرايط كافية في القضية الشخصية أما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم فان الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان أما الكلية والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فهما المتناقضان .

قال : وفي الموجبات عاشر والاختلاف في الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعها صدقا ولا كذبا .

أقول : لا بد في القضايا الموجبة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما ويعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما لو لم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنتين فانهما تصدقان مع الشرائط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وكالضرورتين فانهما تكذبان كقولنا بعض الانسان

بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان كاتب بالضرورة وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا تتناقضان كما بين في الممكنتين أما الممكنة والضرورية إذا اختلغا كما وكيفا فانهما متناقضتان وكذا المطلقة والدائمة .

قال : وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية ^(١) صدقا لا كذبا لإمكان عدم الموضوع فيصدق مقابلهما .

أقول : لما ذكر حكما من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكة وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لإمتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويعجز كذبهما معاً عند عدم الموضوع وإذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق ^(٢) مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفى .

قال : وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه او لا بعينه وقد لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط .

(١) أي الموجبة المحصلة صدقا لإمتناع أن يصدق الكاتب واللا كاتب مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معاً لا كذبا لإمكان عدم الموضوع فيكذبان معاً لإستدعاء الإيجاب وجود الموضوع مثلا لو لم يكن زيد موجوداً لم يصدق عليه قائم ولا لاقائم لأنه ليس بشيء حتى يحمل عليهما .

(٢) قوله فيصدق حين عدم الموضوع أي مقابل زيد قائم وزيد لا قائم وهما زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب .

أقول : هذه أحكام التضاد وهي أربعة (الأول) ان أحد الضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فأما أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً كالصحة والمرض للبدن أو لا يكون فأما أن يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة أو يتصف بالوسط كالفاتر .

قال : ولا يعقل للواحد ضدان ^(١) .

أقول : هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يفرض بالنسبة إلى شيء واحد إلا الواحد فلا يضاد الواحد الاثنان لأن الواحد إذا ضاد اثنين فأما بجهة واحدة أو بجهتين فإن كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه .

قال : وهو منفي عن الأجناس ^(٢) .

أقول : هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه منفي عن الأجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص .

قال : ومشروط في الانواع باتحاد الجنس .

أقول : هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض ^(٣) بالشجاعة والتهور لأن تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتان لا من حيث ذاتيهما .

(١) قال القوشجي لأن الأضداد وان كثرت لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منهما .

(٢) لأنه يمتنع كون جنسين في مرتبة واحدة .

(٣) لانهما ليسا جنسين لهما بل هما نوعان متنازعان كالخيرية والشرية لجنسهما هو الكيف النفساني

وهو واحد ودليل هذا الحكم أيضا الاستقراء .

قال : وجعل الجنس والفصل واحد .

أقول : الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليه الناطقية وصارت انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا أن الفرض بذكرها ههنا الجواب عن إشكال ورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما وان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان الفصل والجنس واحد في الأعيان وانما يتميزان في العقل فجعلهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضا في الحقيقة للأنواع لا للفصول الاعتبارية لأن التضاد انما هو في الوجود لا في الأمور المتعلقة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك .

قال : الفصل الثالث في العلة والمعلول - كل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الأمر والأمر معلول له .

أقول : لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الأمور العامة أيضا ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل - (الأولى) - في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه ما فذكر على سبيل التنبيه والتميز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولا والمصدور عنه

(كشف المراد م - ٨)

علة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة أو على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد .

المسألة الثانية : في اقسام العلة

قال : وهي فاعلية ومادية وصورية وغانية ^(١) .

أقول : العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي إما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه والأول أما أن تكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجية فأما أن تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية .

المسألة الثالثة : في احكام العلة الفاعلية

قال : فالفاعل مبده التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول .

أقول : الفاعل هو المؤثر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جزءاء وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود به اما ان يكون لأمر زائد أو لا يكون فان كان الأول لم يكن المؤثر المفروض أولاً تاماً هذا خلف وان كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح وهو محال .

(١) فالصواب أن يقال العلة ما تحتاج اليه أمر في وجود ثمحتاج اليه إما جزء للمحتاج أوامر خارج عنه والأول اما ان يكون به الشيء بالفعل لمبنة سرير فهو الصورة .

قال : ولا يجب مقارنة العدم .

اقول : ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير شديد بل المؤثر إن كان مختاراً وجب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد وهو إنما يتوجه الى شيء معدوم وإن كان موجباً لم يجب فيه ذلك .

قال : ولا يجوز بقاء المعلوم بعده ^(١) وإن جاز في المعدم .

اقول : ذهب قوم غير محققين إلى ان احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاءه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الآثار وهو خطأ لأن علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وإنما حركته علة لحركة الأجسام ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر ^(٢) هذا في العلل الفاعلية أما العلل المدة فإنها تصدم ^(٣) وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة ^(٤) المدة للوصول والحرارة .

(١) أي بعد انعدام الفاعل المستجمع لجميع الشرائط وهذا حكم ثان للعة التامة .

(٢) هو تماسك الأجزاء .

(٣) قوله فانها تعدم أي العلة المدة يجوز عدمها وبقاء المعلوم بعدها لأنها ليست بعلة حقيقية بل هي تقرب الفاعل إلى التأثير أو القابل إلى القبول فلذا ما عدوه من العلل .

(٤) أي كالحركة المدة لتحريك لوصوله إلى غاية من غايات الحركة والحرارة المدة لبعض الأجسام كالخديد مثلاً لقبول الأشكال مثلاً والأول مثال للمدة المقرب للفاعل والثاني مثال للمدة للمقرب للقابل وهذا الحكم أي قولنا لا يصدر عن الواحد إلا الواحد ينمكس على نفسه أي فلا يصدر الواحد إلا عن الواحد على سبيل الاستقلال .

قال : ومع وحدته ^(١) يتعدد المعلول .

أقول : المؤثر ان كان مختاراً جاز أن يتكرر أثره مع وحدته وان كان موجباً فذهب الأكثر إلى استحالة تكرار معلوله باعتبار واحد وأقوى حججهم ان نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر فإن كانت النسبتان جزئية كان مركباً والا تسلسل وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلا لزم التسلسل وإن كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها .

قال : ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات .

أقول : لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أي موجود فرضته علة لأي موجود فرضته أو معلولاً له اما قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود ^(٢) يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكرر بها التأثير قالوا لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة إضافية

(١) قوله ومع وحدته يتعدد المعلول: هذا حكم ثالث للفاعل التام إذا كان واحداً من جميع الجهات وهو القاعدة الشهيرة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد قال صاحب الشوارق ومنها أي احكام العلة إن الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج أو اعتبارية زائدة من العقل وهذا ما ذهب إليه الحكماء فلا يمكن في مرتبة واحدة أن يصدر عنه إلا معلول واحد .

(٢) أي وجود موجودات عرضية لا يتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية .

يقع بها التكثير ولا تنشم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتأثير لانها أمور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون شروطاً فيه .

قال : وهذا الحكم ينعكس على نفسه .

أقول : يريد بذلك ان مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الاول فلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنياً عنهما هذا خلف .

قال : وفي الوحدة النوعية لا عكس^(١) .

أقول : إذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلة كذلك فإن الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج إلى مطلق العلة وتعين العلة من جانب العلة لا المعلول .

قال : والنسبتان من ثوانى المعقولات وبينهما مقابلة التضايف .

أقول : يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لإستحالة وجود شيء في الابعان هو مجرد عليّة أو معلولية وان كان معروضهما موجوداً وبينهما مقابلة التضايف فإن العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علة ومعلولاً وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه

(١) أي لا يمتنع اجتماع الملتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعي بمعنى أن يقع بعض أفراد هذه وبعضها بتلك .

معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدماً عليه متأخراً عنه هذا خلف .

قال : وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى امرين ولا يتعاكسان^(١) فيهما .

أقول : قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علة لأحد الشيئين ومعلولا للآخر كالعلة المتوسطة فإنها معلولة للعلة الأولى وعلة للمعلول الأخير لكن بشرط أن لا يكون ذاك الأمران متعاكسين في النسبتين بأن تكون العلة الأولى معلولة للمعلول الأخير والمعلول الأخير علة لها وإلا عاد الدور المحال .

المسئلة الرابعة : في إبطال التسلسل

قال : ولا يترافق^(٢) معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة لذاتها هي طرف للسلسلة .

(١) أي في العلية والمعلولية بأن يكون ما هو علة لشيء معلولاً له أيضاً وهذا المعنى يقال له الدور .

(٢) أي معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية بأن توجد علل ومعلولات متعاقبة كأن يكون زيد معلولا لعمرو وعمرو لخالد وخالد لبكر وهكذا إلى غير النهاية والدليل على بطلان التسلسل وجوه الأول لأن كل واحد منها من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة لأنه ممكن والممكن يحتاج إلى علة فعلته اما واجب بالغير واما واجب بالذات لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول أيضاً لكونه ممكناً فيحتاج هو إلى علة أخرى فيجب وجود علة واجبة لذاتها .

أقول : لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاتها يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية واحتج عليه بوجوه (الأول) ان كل واحدة من تلك الجملة ممكن وكل ممكن^(١) يتمتع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الآحاد يتمتع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة وإن كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي^(٢) نظر .

قال : وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها .

أقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره إنا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدء كل واحدة من الجملتين واحداً

(١) وهذا إشارة من الحاجة إلى طريقة مخروعة له مشهورة عنه وهي أن الممكن لا يجب لذاتهوما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره وجود فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة أيضاً وهذه طريقة حسنة متينة خفيفة المونة وبنائها على مقدمة ظاهرة جداً وهي أن الشيء ما لم يتمتع بجميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده .

(٢) أقول من يجوز زعم سلسلة الممكنات إلى غير النهاية يقول كل منا يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي إلى ما هو واجب بذاته فدهوى أنه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة .

فإن استمرنا إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وإن انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهى الزائدة لأن ما زاد على المتناهى بمقدار متناه فهو متناه .

قال : ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق .

اقول : هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره إنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فإن كل واحد من تلك السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فإن الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة فارة ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل أكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدء فإذا ن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهيتين .

قال : ولأن المؤثر ^(١) في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعالله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة

(١) وبيان ذلك والمؤثر في المجموع إن كان نفس المجموع لزم تأثير الشيء في نفسه وهو محال وإن كان أولاً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلطة الممكنات واجب .

إذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتنامى من تلك الجملة .

أقول : هذا وجه رابع على إبطال التسلسل وتقريره إنا إذا فرضنا جملة مترتبة من علل ومعلولات إلى ما لا يتنامى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركيبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لإستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه واما ان يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل واما ان يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علة التي لا تتنامى وذلك من أعظم المحالات وأيضاً فإن المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لا يتنامى من تلك الجملة .

المسئلة الخامسة : في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال : ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى معروضها على معنى ان نسبة العلية إذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على أمر عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي ان عدم المعلول إنما يستند إلى عدم العلة لا غير وبيانه ان عدم المعلول لا يستند إلى ذاته والا لكان متمنعاً لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية أو عدمية والأول باطل لأن عند وجود تلك العلة الوجودية إن لم يختلف شيء من أجزائها العلة المتقضية لوجود

المعلول ولا شيء من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً إلى تحقق علته الثامة وإن اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً إلى ذلك عدم لا غير وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجودياً لأنه لو كان عديمياً لكان مستنداً إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند إلى العلة الوجودية لا العدمية لأن تأثير المعدم في الوجود غير معقول .

المسئلة السادسة : في ان القابل لا يكون فاعلا

قال : والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميتهما .
أقول : ذهب الأوائل إلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميتهما وهو الإمكان والوجوب وذلك لأن نسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان ونسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولا لشيء ومعلولا له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء إلى فاعله بالوجود والإمكان هذا خلف .

المسئلة السابعة : في نسبة العلة إلى المعلول

قال : وتجب المخالفة ^(١) بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلة والا فلا .

(١) وهذا المطلب يتم ط القول بإصالة الماهية وإنكار وجوب السخية بين المصدر والصادر وإن أم يكن المعلول محتاجاً إلى العلة في حقيقته وذاته بل في تشخصه فلا يجب المخالفة بينهم بما من جهة الذات بل يجوز الموافقة كاحتياج أفراد النوع بعضها إلى بعض فان فرداً من النار محتاج إلى فرد آخر منها لكن في تشخصه لا في حقيقته فإن حقيقة النار معطاة للمادة من المبادئ العالية .

اقول : العلة إن كان معلولها محتاجاً لماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه وإن كانت علة لتشخصها كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعللة في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا مساوياً^(١) عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك والاحساس بسخونة الأجسام^(٢) الذائبة أشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجته ولبطؤ حركة اليد فيه لغلظه .

المسئلة الثامنة :

في ان مصاحب العلة^(٣) ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولاً .

قال : ولا يجب صلق احدي النسبتين على المصاحب .

اقول : يعني به ان نسبة العلة لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولوازم لا مدخل لها في العلية كحمره النار فانها

(١) ولا يكون للمعلول الموافق للعللة في الذات والحقيقة مساوياً لها عند فوات شرط أو حضور مانع وهذا جواب عن سؤال مقدر كأن قاتلاً قال كيف حكمت بان الفردين الذين أحدهما علة لتشخص الآخر لا يكون أقوى من الآخر مع أنه شاهد الاختلاف الكثير بين أفراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف فأجاب بأن هذا الاختلاف الشاهد في أفراد النوع إنما هو من جهة فوات شرط أو حضور مانع .

(٢) مثال للفردين المتفاوتين في الآثار فإن النار الحاصلة في الجسم الفلزي الذائب أشد حرارة من النار الحاصلة في غيره وذلك لوجوه الشرطين في محل الأولى دون محل الثانية وهما لزوجه لعدم انفصال العضو الحاصل بسرعة وغلظته المتكزمة لبطؤ الحركة العضو الحاس فيه .

(٣) فمصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول مثلاً حررة النار المصاحبة لها ليست علة للاحراق وكذا لو كان بين الاحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة لذلك المصاحب .

لا تأثير لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولة عليه قال الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب أن يكون متقدماً بالعلية على المحوي لأجل مصاحبته لعله المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلاً ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقارنان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً عليه فيكون متقدماً على ما يصاحبه اعني عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء متأخراً عنه من حيث انه مصاحب للتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعداً فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعداً من حيث المعية والبعدية ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلاً وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ ^(١) حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعداً لتحقيق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار .

المسئلة التاسعة : في ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض :

قال : وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها والا لم تتناه الاشخاص ولإستغنائه عنه بغيره .

أقول : الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها أي لا يكون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا تتناهى دفعة واحدة لأن الملل للذاتية تصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى

(٢) يعني ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما إذا كان مصاحب المعلول لازماً له فالعلة حينئذ علة له والمصاحب الذي هو لازمه ثم إن الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة وكذا ما مع المعلول مكان المعلول وامثلة ذلك كثيرة متداولة بينهم والخواص يطلقون العلة والمعلول عليهما مجوزاً وتسامحاً .

عن الشخص الآخر بغيره إذ ليس شخص ما من اشخاص النار مثلاً أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سائر الاشخاص في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو أولى بالعلة من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو إذن علة بالعرض بمعنى انه معد .

قال : ولعدم تقدمه .

اقول : هذا وجه ثالث على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الآخر تقدماً ذاتياً لأن التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لأنه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة .

قال : ولتكافؤهما .

اقول : هذا دليل رابع وتقريره أن الماء والنار مثلاً متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن يكون علة للماء من العكس والمتكافئان لا يصلح ان يكون احدهما علة للآخر .

قال : ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه .

اقول : هذا دليل خامس وتقريره أن ما يفرض علة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولاً يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبالعكس قد يعدم ما يفرض معلولاً وما يفرض علة يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول .

المسئلة العاشرة : في كيفية صدور الافعال منا

قال : والفعل منا يفتقر إلى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق

ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل .

أقول : القوة البشرية انما تفعل اثرها مع شعور ادراك على الوجه النافع علما أو ظناً فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد اربعة تصور لذلك الفعل الجزئي فان التصور الكلي لا يكون سبباً لفعل جزئي لأن نسبة كل كلي إلى جزئياته واحدة فاما أن يقع كلها وهو محال أو لا يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئياً فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات إلى الفعل فوجد .

قال : والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق^(١) من تلك المدة لحصول تخيلات وارادات أخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها .

أقول : الفاعل منا لحركة مامن الحركات انما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع ارادة بحسبها يعني الحركة إلى مكان مفروض تتبع ارادة متعلقة بالحركة إلى ذلك الخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تخيلاً خاصاً وارادة جزئية متعلقة به فإذا تعلقّت الارادة بإيجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول

(١) فكل قدم من هذه الأقدام مسبق بإرادة جزئية بحيث يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الأقدام المدة لحصول تخيلات وإرادات أخرى فالارادة الجزئية لوضع القدم الأول علة لوضع هذا القدم وهذا القدم ممد لحصول إرادة أخرى جزئية لوضع القدم الثاني وهذا القدم ممد لحصول إرادة أخرى فتتصل الإرادات الجزئية من النفس والحركات .

الجسم إلى ذلك الجزء مع الإرادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الإرادة وتعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تتصل التخييلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور .

المسألة الحادية عشرة : في ان القوى الجسمية انما تؤثر بمشاركة الوضع

قال : ومشرط في صدق التأثير على المقارن الوضع .

أقول : يشترط في صدق التأثير اعني صدق كون الشيء علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه انه ههنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها اولاً ثم فيما يحاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يحاور ذلك المحاور بواسطة المجاور وهكذا انما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل مادتها اولاً ثم ما يحاورها وهذا الحكم يثبت لا يحتاج إلى برهان .

المسئلة الثانية عشرة : في تناهي القوى الجسمية

قال : والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر .

أقول : قوله والتناهي هطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لأنه لا يمكن وجود قوة جسمية تقوى على ما لا يتناهي وقبل الخوض في الدليل مهّد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى (وأعلم) أن التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهياً انما يعرضان بالذات للكم

اما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر واما ما يتعلق به شيء ذو المقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل اما مع وحدته واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرتة فاصناف القوى ثلاثة (الأول) قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمة مختلفة كرماء تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة وهيئنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان والا لكان الواقع ^(١) في نصفه أشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة (والثاني) قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمة مختلفة كرماء تختلف ازمة حركات سهامهم في الهواء وهيئنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة (والثالث) قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل وهيئنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهى العدد وهذه قوة بحسب المدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدق على المؤثر بأحد

(١) أي ولو وقع ما لا يتناهى شدة في زمان وكل زمان قابل للتصنيف لكان الواقع في نصف ذلك الزمان أشبه مما يفرض انه ما لا يتناهى في الشدة فيتناهى ما يفرض أنه غير المتناهى وهذا خلف .

الاعتبارات الثلاثة (١) .

قال : لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله .

اقول : لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الأول اهني وجوب تناهي تأثير القوى الجسائية وتقريره ان القوى الجسائية اما ان تكون قسرية او طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما اما الأول فلأن صدور ما لا يتناهي بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة او العدة فلانا لو فرضنا جسما متناهيًا يحرك جسماً آخر متناهيًا من مبدء مفروض حركات لا تتناهي بحسب المدة او العدة ثم حرك بتلك القوة جسماً اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدء كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وهيها سؤال صعب وهو ان التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب الشدة، واجاب المصنف قدس سره عن هذا السؤال في شرحه للإشارات بان المراد بالقوة هيها هي التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وأورد بعض تلامذة ابي علي عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلاً عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضاً على

(١) آثار المؤرخ على ثلاثة اقسام فالوصف بالتناهي واللاتناهي يقع في ثلاثة مواضع الاول باعتبار المدة فما يكون زمانه اكثر يكون أقوى فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالزمان وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهائه مثلاً لو فرض راميان يذهب سهم أحدهما ساعة ويذهب سهم الاخر نصف ساعة كان الأول أقوى وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن ذهاب سهم احدهما إلى الأبد .

المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه او الزيادة والنقصان بخلاف القوة هيئتها فانها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل أو البعض ولا شك في أن كون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي هيئتها لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث والسائل ان يعود فيقول التفاوت في القوة نما هو باعتبار التفاوت في القوى عليه اعني الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت .

قال : والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء عرض التناهي .

اقول : هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو ان تكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعية وتقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المنع وهو اما الجسمية أو لوازمها أو أمر طبيعي والكل محال أو غريباً وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لإنقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركت الصغير حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى أكثر لأنها أعظم فيكون أقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحال لا مع غيره هذا خاف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر وهذه نسبة متناه إلى متناه فكذا الأولى .

المسئلة الثالثة عشرة : في العلة المادية

قال : والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب.

القول : المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال به وإلا لزم استغناء احدهما عن الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمتقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب تسمى مادة .

قال : وقبوله ذاتي .

القول : كون المادة قابلة أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها .

قال : وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه .

القول : لما ذكر ان قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الأمور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الأمور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان نقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة إذا حلت المادة واشتدت اعدتها اقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها .

المسئلة الرابعة عشر : في العلة الصورية

قال : وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لهله .

أقول : هذا الحال يعنى به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لأنه بالنظر إلى المادة جزء فاعل لأن الفاعل في المادة هو المبدء الفياض بواسطة الصورة المطلقة .

قال : وهو واحد .

أقول : ذكر الأوائل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لأن الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة .

المسألة الخامسة عشر : في العلة الغائية

قال : والغاية علة بما هييتها ^(١) لعملية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول .

أقول : الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارها التقدم والتأخر بالنسبة إلى المعلول وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فهية الغاية علة لعملية الفاعل إذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل

(١) أى بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجي إذ الفاعل انما يفعل الفعل بعد تصور الغاية فتصور الغاية بسبب فاعلية الفاعل معلولة هذه الغاية في وجودها الخارجي للمعلول إذ لا تحصل الغاية إلا إذا أثر الفاعل في إيجاد المعلول ولذا يقال أول الفكر آخر العمل .

لما أثر ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولاً فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت فهامية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت ولا امتناع في أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين .

قال : وهي ثابتة لكل قاصد .

أقول : كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما وإلا لكان عابثاً على ان العبث لا يخلو من غاية أما الحركات الاسطسية فقد أثبت الاوائل لها غايات لأن الحبة من البراذارميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التأدي على سبيل الدرام أو الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية وأجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها .

قال : أما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير أو عادة أو قصد ضروري أو عبث وجزاف .

أقول : القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم احدها القوة المحركة المنبئة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل أو الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول إلى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر لإزالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريماً في موضع معين وفي هذا القسم ان لم - تحصل غاية الشوقية سميت الحركة باطلة ^(١) بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان وكان المبدء التخيل لا غير فهو

(١) وذلك لعدم حصول غايتها وذلك كما لو تحرك إلى بلد كذا للقاء حبيبه فلم يجده .

الجزاف والعبث^(١) وان كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد^(٢) الضروري وان كان مع خلق وملكة نفسانية^(٣) فهو العادة وان كان المبدء الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون .

قال : واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات .

أقول : أما اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه وأما الملل الاتفاقية فقد نفاهما قوم لأن السبب ان استجمع جهات المؤثرة لزم حصول مسيبه قطعاً وإلا كان ممتنعاً فلا مدخل للاتفاق (والجواب) ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي إذا كان انفكاكه مساوياً أو راجعاً ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً .

المسألة السادسة عشرة : في أقسام العلة

قال : والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة^(١) وقد تكون مركبة .

أقول : يعنى بالاطلاق ما يشتمل الملل الأربع أعني المادية والصورية

(١) إن مكان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه كمن يخط الأرض عبثاً فإن غاية القوة الشوقية وهي الخط على الأرض تغاير الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى الأرض .

(٢) ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كحركة المريض فإن الغاية تخفيف الألم أو الحرارة وهي مغايرة للوصول إلى المنتهى الذي هو كون جسمه في محل غير محله الأول .

(٣) ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية يوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية فإن الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى اللحية يغاير غاية القوة الشوقية التي هي اللعب .

(٤) العلة المادية البسيطة كالهويولى الأولى والصورة البسيطة كالصورة المائية والعلة الغائية كالشبع للأكل والعلة الفاعلية البسيطة كالواجب تعالى .

والفاعلية والغائية فإن كل واحد من هذه الأربعة ينقسم إلى هذه الأقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسماً ما وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسماً أكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل وإلا لزم نفيها^(١) لأن كل مركب فان عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول ولأن الموصوف بالعلية أما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب أيضاً مع انتفاء الأولوية أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل أمر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضاءهما انتفاء المركب سواء كانت عللاً أو لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والمفص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من أشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب .

قال : وأيضا بالقوة او بالفعل .

أقول : هذه المادىء الأربعة قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في المدن بالقوة وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك .

قال : و كلية أو جزئية^(٢) .

(١) أي لو كانت العلة مركبة لزم من التركيب نفيها .

(٢) وبيان ذلك أن العلية الفاعلية العامة كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء الخاص والغاية كلفاء مطلق الحبيب والجزئية كلفاء هذا الحبيب الخاص والمادية كالنطفة مطلقاً والجزئية كهذه النطفة المعينة والصورة كصورة الماء مطلقاً والجزئية كصورة هذا الماء .

أقول : هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقاً وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي .

قال : وذاتية او عرضية .

أقول : العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند الملول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد تكون عرضية وهي أن تقتضي العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالمرض كذلك لأنه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والمرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والمرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة أو المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والمرضية هي ما يتبع المطلوب وقد تطلق العلة المرضية على ما مع العلة .

قال : وعامة او خاصة ^(١) .

أقول : العلة العامة هي التي تكون جنساً لليلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالبناني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور .

قال : وقريبة او بعيدة ^(٢) .

(١) الفرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية واضح إذ المراد بالعمامة جنس العلة وبالخاصة نوعها والمراد بالكلية نوع العلة والجزئية شخصها فنتيجة هذين التقسيمين أن العامة إما جنس أو نوع أو شخص فالفاعلية العامة كالصانع للبيت والخاصة كالبناء له والغاية العامة كحصول الفائدة للذهاب والخاصة كشراء المتاع والمادية كالحياوية لزيد والخاصة كالانسانية له والصورة العامة كصورة المائع مطلقاً والخاصة كصورة هذا الماء .

(٢) بيان ذلك ان العلة القريبة هي ما لا واسطة بينها وبين الملول والبعيدة ما لها واسطة =

اقول : العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلوم كالليل في الحركة والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوية وكذا البواقى .

قال : ومشاركة أو خاصة .

اقول : المشاركة كالنجار للأبواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب .

قال : والعدم للحادث من المبادئ العرضية ^(١) .

اقول : الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو إنما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على عدم السابق أطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات الفاعل لا غير .

قال : والفاعل في الطرفين واحد .

اقول : الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في عدم على ما بينا أولاً من ان علة عدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلوم هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي عدم .

قال : والموضوع كالمادة .

اقول : الموضوع أيضاً من الملل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبة المادة إلى الصورة فهو من جملة الملل .

==فالفاعلية القريبة كالحركة بالنسبة إلى الضرب والبعيدة كالشوق إلى العو الغالية القريبة كلقاء الحبيب والبعيدة كالتكلم معه والمادية القريبة كالأهواء المنحوتة المركبة للسري والبعيدة كالأهواء قبل التحت والصورة القريبة كصورة السور والبعيدة كصورة الأهواء قبل التركيب .

(١) إذا قيل مبدأ زيد مثلاً عدمه كان هذا القول بالعرض إذ عدم ليس مبدأ بل عدم مقارن لما هو المبدأ أعني العلة فحيث كان عدم زيد مقارناً لمبدئه أي علته أطلق عليه المبدأ .

المسئلة السابعة عشرة

في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم

قال : وافتقار الأثر انما هو في احد طرفيه .

أقول : الأثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره إلى المؤثر إنما هو في أن يجعله موجوداً أو معدوماً إذ التأثير إنما يعقل في أحد الطرفين أما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل .

قال : وأسباب الماهية غير أسباب الوجود .

أقول : أسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية .

قال : ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة .

أقول : قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم إلى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده إلى السبب افتقر في عدمه إليه وإلا لكان متمنع الوجود في ذاته (لا يقال) الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والأصوات والأول يفتقر عدمه إلى السبب أما النوع الثاني فانه يعدم لذاته (لأننا نقول) يستحيل أن يكون العدم ذاتياً لشيء وإلا لم يوجد والحركة لها علة في الوجود فإذا عدت أو عدم أحد شروطها عدت وكذا الأصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها .

قال : ومن العلل المعدة ما يؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضد .

أقول : العلل تنقسم إلى المدد وإلى المؤثر والمدد نعني به ما يقرب العلة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة اما

أن تؤدي إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معدة للحركة إلى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة اما الطبيعة أو النفس لكن فعل كل واحد منها في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير احدهما في الملول الذي هو الحركة إلى المنتهى واما أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعدة للسخونة واما أن تؤدي إلى ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول إلى المنتهى .

قال : والاعداد قريب وبعيد .

أقول : الاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الإنسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل الملول عقبيها وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في القرب والبعيد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدّة والضعف .

قال : ومن العلة العرضية ما هو معد .

أقول : قد بينا ان العلة المرضية تقال باعتبارين : احدهما أن تؤثر العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتأثرات فإنها لذاتها تقتضي الخفة فما هو أخف في المركب يقبل للسخونة أشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مائله والثاني ان يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية ^(١) والأول علة معدة .

قال : المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول « الأول » في

(١) قال صاحب الشارح يعني أن بعض العلل الفاعلية المرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة إلى ما هي علة فاعلية عرضية فإن شرب السمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية له .

الجواهر الممكن اما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض أولاً وهو الجوهر .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأمور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل .

المسئلة الأولى : في قصة الممكنات بقول كلي

ان كل ممكن موجود اما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر واما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل اما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال إذ لا بد من حاجة احدهما إلى الآخر فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت أعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد وهو الحال والموضوع أخص من المحل وعدم الخاص أهم من عدم العام فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينمكس ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القصة على الجوهر .

قال : وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس أو مقارن فاما أن يكون محلاً وهو المادة أو حالاً وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم .

أقول : هذه قصة الجواهر إلى أنواعه فإن الجوهر اما أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لإحتياجها إلى الآلة في التأثير ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأن الاستغناء في

التأثير يستدعي الاستغناء في الذات واما أن يكون مقارناً للمادة فاما يكون محلاً وهو الهبولى أو حالا وهو الصورة أو ما يتركب منها وهو الجسم فهذه أقسام الجواهر .

قال : والمحل والموضوع ^{١١} يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض .

اقول : قد تبين ان الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض أخص من الحال فعدمه أعم .

قال : وبين الموضوع والعرض مباينة .

اقول : الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة .

قال : ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً .

اقول : المحل قد يكون جوهرأ وهو ظاهر وقد يكون عرضاً على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال أيضاً قد يكون جوهرأ كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً .

المسئلة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتها

قال : والجوهرية والعرضية من ثواني المقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط .

(١) فاللوضوع أخص مطلقاً من المحل إذ كل موضوع محل ولا عكس والا موضوع أعم مطلقاً من اللامحل إذ بانتفاع الموضوع يمكن انتفاع المحل وعدم انتفائه كما هو شأن كل عام وخاص فان عدم الخاص أعم من عدم العام .

اقول : اتفق العقلاء على ان المرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته او عارض فالذي اختاره المصنف انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احدهما إلى الذات على وسط ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره المصنف (ره) يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية .

قال : واختلاف الانواع بالاولوية .

اقول : هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها وذلك لأن بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس وهو ايضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القسرة اولى بالعرضية من غيرها .

قال : والمعقول اشتراكه عرضي .

اقول : انا نعقل من الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمراً مشتركاً هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها إشتراكاً في غيره وهذا القدر أمر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هيئها ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت مع اشتراكه وكذا البحث في المرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي

الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنساً .

المسئلة الثالثة : في نفي التضاد عن الجواهر

قال : ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها

اقول : لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انها ليسا يمنسين شرع في باقي احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد لجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض .

قال : والمقول من الفناء العدم .

اقول : لما بين انتفاء الضد عن الجواهر أخذ يردّ على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر اضراراً هي الفناء فقال ان المقول من الفناء العدم وليس الفناء أمراً وجودياً يضاد الجواهر لأنه اما عرض أو جوهر^(١) والقسمان باطلان فلا تحقق له .

قال : وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر .

اقول : ان بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ

(١) أي الأمر الوجودي أما عرض أو جوهر والفناء ليس بعرض ولا جوهر اما أنه ليس بجوهر فظاهر وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض لا يتألف وجود موضوعه والفناء يتألفه فهو ليس بأمر وجودي وال ضد لا بد أن يكون أمراً وجودياً فهو ليس بضد لشيء بل تقابله مع غير تقابل السلب والايجاب .

التضاد باعتبار آخر وهو التناقفي في المحل ^(١) مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد لبعض الآخر .

المسئلة الرابعة في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

قال : ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول : المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحل السواد والحركة والحرارة وكلمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحداً لإستلزامه رفع الاثنينية لإنتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لإتفاقيهما فيهما وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل واما العكس فانه يستلزم فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لإستحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة في محلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التأليف وبعض الاوائل في الاضافات خطأ ^(٢)

قال : وما الانقسام ففيه مستلزم في الطرفين

أقول : انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة والاضافات كالأبوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة أما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الأبوة

(١) كما لو أخذ على المحل سواء كانت موضوعاً او مادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادي عقيب الصورة المائية مثلاً مضادة .

(٢) قال ابو هاشم إن التأليف عرض واحد قائم به محال متعددة لأن التأليف لا يعقل من شيء واحد وجوابه ان التأليف أمر انتزاعي ينقرعه العقل من عدة امور مجسمة في الخارج وهي بهذا الاعتبار شيء واحد . قال بعض الفلاسفة الاقدمين أن الجوار قائم بالتجاورين والاخوة قائم بالاخوين والجواب أن كلا من الطرفين معروض لشخص من الاضافة كالاخوة مثلاً .

أو البنوة في نصف ذات الأب والأبن وذهب قوم إلى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لإستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء أو توزيعه عليها أو انتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة إذا حلحلا واحداً لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحرك كغير حار (وأعلم) ان الأعراض السارية إذا حلت محلاً منقسماً انقسمت بانقسامه والأعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلاً انقسم بانقسامه .

المسئلة الخامسة : في استحالة انتقال الاعراض

قال : والموضوع من همة المشخصات .

أقول : الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منحصراً في شخصه ولا ما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فيبقى ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص .

قال : وقد يفتقر الحال الى محل متوسط .

أقول : الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فانها تفتقر إلى حركتها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم .

المسئلة السادسة : في نفي الجزء الذي لا يتجزى

قال : ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال .

أقول : هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فذهب بعضهم إلى تناهيها وبعضهم (كشف المراد م - ١٠)

إلى عدمه وذهب الباقيون إلى أن الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عندالحس لكنه يقبل الانقسام اما إلى ما ينتهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له او إلى ما لا ينتهى كما ذهب إليه الحكماء ونفى المصنف الجزء الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لأن ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار إليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه :

قال لحجب المتوسط .

اقول : هذا أحد الأدلة على نفى الجزء وتقريره انا إذا فرضنا جوهرأ متوسطاً بين جوهرين فأما أن يحجبها عن التماس أولاً والثاني باطل والا لزم التداخل والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر .

قال : ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة .

اقول : هذا وجه ثان وتقريره انا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا ^(١) على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على النصف الطرف والنصف الآخر على النصف المتوسط فتتقسم الخمسة .

قال : او من أربعة على التبادل ^(٢) .

(١) أي متوجهين من طرفي الخط المركب من ثلاثة أجزاء إلى وسطه كلاهما من فوق أو من تحته لا أحدهما من فوقه والآخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطؤ وابتداء زمان الحركة .

(٢) أي متوجهاً كل منهما إلى الطرف المقابل للطرف الذي هو عليه حتى يكون ما كان فوق أحد الطرفين فوق الطرف وما كان تحت أحد الطرفين تحت الطرف الآخر .

اقول : هذا وجه ثالث وتقريره ان إذا فرضنا خطأ مركباً من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه ^(١) جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانها لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاة فموضع المحاذاة ان كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع ^(٢) .

قال : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكير وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة .

اقول : هذه وجوه أخرى تدل على نفى الجزء (أحدها) ان الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة أجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكير لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك جزءاً فإن تحرك القريب من القطب جزءاً تساوى المداران وهو باطل بالضرورة وان تحرك أقل من جزء لزم الانقسام وهو المطلوب وان لم يتحرك أصلاً لزم التفكير ^(٣) (الثاني)

(١) وفوق احد طرفيه جزء بأن يكون خط مركب من أربعة أجزاء ويكون فوق الأول من طرف جزء وتحت الأول من طرف آخر جزء .

(٢) لان كلا من التحركين في أوائل الحركة يقع على ملتقى الأول والثاني فيقع نصفه على نصف الأول ونصفه الآخر على نصف الثاني في كل من الطرفين بهذا الشكل (= =) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم إذا وصلا بموضع المحاذاة ينقسم كل من الأربعة التحركين والوسطين بنصفين .

(٣) بيانه إننا لو فرضنا خطأ خارجاً من مركز الرمح إلى الطرف العظيم منها فذلك الخط يكون مركباً لا يتجزى. فإذا تحرك الجزء الأبعد من هذا الخط وهو الذي على الطرف بمقدار جزء لا يتجزى فالجزء المتصل بالمركز من ذلك الخط لا يخلو أمره من ثلاثة إما ان لا يتحرك وهو باطل حساً لأنه يلزم التفكير في الحركة وإما أن يتحرك بمقدار الجزء الفرقاني وهو باطل أيضاً.

ان السرعة والبطؤ كقيمتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس أضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس أضعاف أضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك إذا ثبت هذا فإذا تحرك السريع جزءاً فإن تحرك البطيء جزءاً تساويا هذا خلف وان تحرك أقل لزم الانقسام وان لم يتحرك أصلاً لزم المحال^(١) وهذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله وسكون المتحرك (الثالث) ان الدائرة^(٢) موجود بالحس فان كانت حقيقية لزم إبطال الجزء لأن الدائرة القطبية إذا تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساءت الدائرة المنطقية هذا خلف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها وانخفاض البعض الآخر لكن المنخفض إذا ملئ بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا والا لزم الانقسام^(٣).

قال : والنقطة عرض قائم فالمنقسم باعتبار التناهي .

أقول : هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لأنها نهاية الخط فان كانت جوهرها فهو المطلوب وان كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت لأن الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الآخر وان لم ينقسم فهو المطلوب والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل

(١) أي سيكون المحرك .

(٢) يعني أن الدائرة الصغيرة المحيطة بالمركز المركبة من اجزاء إذا تلاقت المركز بظواهر اجزائها أي بجوانبها التي الى المنطقة وبواطنها أي جوانبها التي الى المركز .

(٣) أي لكون كل جزء واقع في الدائرة ذا طرفين .

لأن الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وهيئتها النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له .

قال : والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً .

أقول : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود أو لا والثاني باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً وإذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقاً على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضراً هذا خلف وان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها ^(١) مطلقاً لأن الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه .

قال : والان لا تحقق له خارجاً ^(٢) .

أقول : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي ان الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الآن منفيًا كان الزمان منفيًا مطلقاً ويستحيل انقسامه والا لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله أنا هذا خلف وان كان موجوداً فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان أحد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم

(١) نقول الحركة الماضية والمستقبلية موجودتان في موطنهما .

(٢) لأن الآن هو الحد المفروض بين القطعتين من الزمان وهوليس من الزمان في شيء فعدمه في الخارج لا يستلزم عدم الزمان .

من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخارج .

قال : ولو تركبت الحركة بما لا يتجزى لم تكن موجودة .

أقول : لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على ان الحركة لا تتركب بما لا يتجزى لأنها لو تركبت بما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم ببيان الشرطية ان الجزء المتحرك ^(١) إذا تحرك من جزء إلى جزء فاما ان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يتحرك بعد أو حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل أيضاً لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه ^(٢) تثبت الواسطة ويمكن ان يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان تكون عبارة عن المماس الأولى او الثانية وهما محالان لما مر او مجموعهما وهو باطل لإنتفائه .

قال : والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف بما يتناهي ويفتقر في التعميم الى التناسب .

أقول : لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلا وقد استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من افراد متناهية منه أو غير متناهية واستدل عليه أيضاً بوجوه ثلاثة الاول انا نفرض

(١) أي الجزء المتحرك المفروض عدم انقسامه إذا تحرك من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها .
(٢) وهي الحدود المتوسطة بين ابتداء محل الحركة وانتهائه .

أعداداً متناهية^(١) من الجواهر الافراد ونؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد اولا والثاني باطل والام يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلاثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم يتألف من اجزاء غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهي واما قوله ويفتقر في التعميم إلى التناسب فمعناه انا إذا أردنا تعميم القضية بان نحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فطريقه ان نسب^(٢) هذا المؤلف الذي الفناء من الاجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكننا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الأجزاء وينقص بنقصانها فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الاجزاء إلى الاجزاء لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناه إلى متناه فكذا نسبة الاجزاء إلى الاجزاء .

قال : ويلزم عدم لحوق السريح البطيء .

أقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء

(١) بيانه ان لو فرضنا جسماً مركباً من ثمانية جواهر فردة طوله جوهران وعرضه جوهران وعمقه جوهران فإنه جسم وقد تركب مما يتناهي وهذا نقض لقول النظام إذ هو يدعي أن كل جسم غير متناه نقبض الموجبة الكلية سالبة الجزئية .

(٢) إذا اردنا تعميم الدليل إلى جميع الأجسام قلنا أن كل جسم كبير أو صغير فلا بد وأن يكون له نسبة مع هذا الجسم المركب من ثمانية ومن المعلوم أن نسبة الاجزاء إلى الاجزاء كنسبة العجم إلى العجم لكن نسبة العجم إلى العجم متناهية فنسبة الاجزاء إلى الاجزاء امتناهي وهو يقتضى تناهي الاجزاء .

وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والثالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الشرطية ان البطيء إذا قطع مسافة ثم ابتداء السريع وتحرك فانه إذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر وإذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء .

قال : وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه .

اقول : هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني وتقريره اما لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه لأنه لا يمكن قطعها ^(١) إلا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا اليه أحد .

قال : والضرورة قضت ببطالان الطفرة والتداخل .

اقول : أعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لأن الاجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حين جزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الآخرين بالطفرة فان المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء ليلحق البطيء وهذان العذران باطلان بالضرورة .

(١) بيان ذلك على نحو احسن أن التحرك على مسافة اما يقطعها جزء بعد جزء لامتناع الطفرة في المكان فالو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فال متى سار عليها لم يصل إلى منتهاها لعدم تناهيها فلا يمكنه أن يقطع مسافة من المسافات في زمان متناه .

قال : والقسمه بانواعها ^(١) تحدث اثنيثية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع .

اقول : يريد ان يبطل مذهب ديمقراطيس في هذا الموضوع وهو ان الجسم ينتهي في القسمه الانفكاكية إلى اجزاء قابلة للقسمه الوهميه لا الانفكاكية وببانه ان القسمه بانواعها الثلاث اعني الانفكاكية والوهميه والتي باختلاف العوارض الاضافيه أو الحقيقيه تحدث في المقسوم اثنيثيه تكون طبيعه كل واحد من القسمين مساويا لطبيعه المجموع ولطبيعه الخارج عنه وكل واحد من القسمين كما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين إلى ما لا يتناهى .

قال : وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي

اقول : بعض الاجسام قد يمتنع عليه القسمه الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقة الجسميه اما صغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآله القاسمه أو صلابته أو حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك عديم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي .

قال : فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.

اقول : هذا نتيجة ما مضى لأنه قد ابطال القول بتركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهيه أو لا فثبت أنه واحد في نفسه متصل لا مفصل

(١) هي المنقسمه إلى القطع الذي هو الانفصال بآله نفاذه في محل الانفصال كما في اللحم والثانيه هي انقسام الشيء بسبب عروض عارضين مختلفين مستقرين فيه كالجسم المتلون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم إلى الاحمر والاصفر العارض الاضافي كالجسم الذي وقع الضوء على بعضه فإنه ينقسم إلى المضي والمظلم .

له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما أن يكون قابلا لما يتناهى من الاقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في ابطال مذهب ديمقراطيس أولا لا يتناهى وهو المطلوب .

المسئلة السابعة : في نفي الهولى

قال : ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى .

أقول : يريد ان يبين ان الجسم البسيط لاجزاء له وقد ذهب إلى ذلك جماعة من المتكلمين وأبو البركات البغدادي وقال أبو علي ان الجسم مركب من الهولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهولى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف (ره) ذلك وقال ان ذلك أي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام أبي علي لأن الجسم المتصل له مادة واحدة فإذا قسمناه استحال ان تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لأن كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تنتهى .

المسئلة الثامنة : في اثبات المكان لكل جسم

قال : ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق .
أقول : كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعياً له لأننا إذا جردنا الجسم عن كل الموارد فاما ان لا يحل في شيء من الامكنة وهو محال

أو يحل في الجميع وهو أيضاً باطل بالضرورة أو يحل في البعض^(١) فيكون ذلك البعض طبيعياً ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه وإنما يرجع إليه على أقرب الطرق وهو الاستقامة^(٢) .

قال : ولو تعدد انتهى .

أقول : يريد أن يبين أن المكان الطبيعي واحد لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما كان تاركاً للثاني بالطبع وهكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعياً له فلهذا قال فلو تعدد يعني الطبيعي انتهى ولم يكن له مكان طبيعي .

قال : ومكان المركب^(٣) مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه

أقول : المركب أن تتركب من جوهرين^(٤) فإن تساويا^(٥) وتماثاً وقف في الوسط بينهما والا تفرقاً وان غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب وان تتركب من ثلاثة وغلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب والا كان في الوسط

(١) لأن الجسم لو حل مكاناً دون مكان بلا اقتضاء من طبيعته لزم الرجوع بلا مرجع .

(٢) لأن الخط المستقيم هو أقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فإذا رجس على الاستقامة لكان على أقصر الخطوط وأقرب الطرق وإنما يرجع على الاستقامة لأن مطلوب الطبيعة ليس إلا الوصول بمكانها .

(٣) أي ليس وراء امكنة بساطة بل أما يتمكن من مكان الغالب من الأجزاء أن كان أحدهما غالباً أو ما اتفق وجوده فيه أن لم يكن غالباً بل كانت الأجزاء متساوية والمراد بقوله أو ما اتفق «النع» أنه لو كانت الأجزاء متساوية فاما أن يكون المركب بعيداً عن جميع امكنة الأجزاء بعيداً بالنسبة فإنه إذا لم يقع عائق وقف في الوسط .

(٤) كالدخان المركب من الأجزاء الأرضية والنارية .

(٥) أي من قوة الميل والجذب إلى مكانها الطبيعي .

وان تركب من اربعة متساوية محصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احدهما كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة .

قال : وكذا الشكل والطبيعة منه هو الكرة .

أقول : قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد أو حدود وفي التحقيق انه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لأن كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعياً ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض أموراً مختلفة ولا شكل أبسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري .

المسئلة التاسعة : في تحقيق ماهية المكان

قال : والمعقول من الاول البعد ^(١) فان الامارات تساعد عليه .

أقول : الأول يعني به المكان لأنه قد تبين ان الجسم يقتضي بطبعه شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهراً وكان طبيعياً ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون أمران أحدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وأبي علي بن سينا وقد اختار المصنف من المكان الأول وهو اختيار

(١) قوله والمعقول من الأول أي المكان البعد وهو موجود والدليل عليه بأن المكان مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود وحيث لا يكون جزءاً للجسم ولا حالاً فيه لأن يسكن فيه الجسم فهو مفارق للجسم وإيضاً المكان بقدر له نصف وثلاث ونحوهما وإيضاً فإنه يشار إليه بالחס فيقال الجسم هناك وكل يشار إليه بالحث موجود .

أبي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان انما هو البعد فافا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورتا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا مليء ماء شغلها الماء يحملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه ^(١) وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد .

قال : واعلم ^(٢) ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع

(١) اختلف الحكماء في أن المكان ما هو فذهب افلاطون إلى أن المكان البعيد الساري لبعد المتمكن بحيث يساري هذا البعد الكمية السارية في الجسم المتمكن وأنه أمر موجود ونصب ارسطاليس والمثاؤون وابو نصر الفارابي والشيخ ابن سينا إلى القول بأن الجسم هو السطح الباطن من الجسم الحاربي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز الماس لاطراف الماء ويدل على القول الأول ما في السنة الناس من ان الماء في الكوز وأن الطائر في الهواء ، فإذا سئلوا عن تفسير قولهم هذا يفسرونه بفطرتهم ويداعة عقولهم بأن الماء فيما بين اطراف الكوز ولا ريب انهم يريدون باطراف الكوز اطرافه الداخلة هو البعد الممتد الى السطح الباطن وايضاً يقولون ان المكان خلا من المتمكن وان المكان امتلأ من المتمكن .

(٢) حاصله أن البعد الذي هو الكمية السارية في الجسم التي يعبر عنها بالجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي ملاق ومقارن للمادة وأما البعد الذي هو المكان هو جوهر مجرد مفارق عن المادة يحل فيه الجسم ويتخذ في الوضع والاشارة مع البعد العرضي الحال في الجسم وهذا الجوهر شيء متوسط بين الجرد المحض والمادي المحض لأن له بعض خواص المادة وهو الوضع والاشارة ، بيان الاشكال وهو أن المكان بعد كما هو المفروض والجسم الحال في المكان ايضاً له بعد قطعاً فعين حلول الجسم في المكان إن بقي البعد ان لزم اجتماع المثليين وأن عدم البعد الحال لزم كون الجسم بلا بعد وهو محال وان عدم بعد المكان لزم انعدام المكان والجواب ان البعد قسمان منه ملاق للمادة وهو البعد الحال في الجسم ويمانع هذا القسم من البعد مساويه إذ يستحيل تداخل الجسمين فلا يمكن اجتماع البعدين المقارنين للمادة ومنه مفارق عن المادة وهذا البعد هو الذي يحل فيه الاجسام وتلاقيها يحملتها بحيث ينطبق على بعد الممكن وتتعدد به ولا امتناع لخلوه عن المادة .

مساويه ومنه مفارق تحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة .

اقول : لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعداً وهي أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فان بقيا معاً لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وان عدم احدهما كان المعدوم حالاً في الموجود أو بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولأن المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكك العقل ^(١) في تعدده لزم السفطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم إلى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل بين الاجسام المتباعدة والأول يمانع مساويه يعني البعد المقارن للمادة ايضاً فلا يجامعه لإستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع في هذه التداخل والاتحاد لأن هذا البعد خال عن المادة .

قال : ولو كان المكان سطحاً لتضادت الاحكام .

أقول : لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين الغائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد

(١) يعني لو تشكك انسان من أن هذا البعد الذي بين اطراف الحاروي هل هو واحد أو ممتد لزم السفطة لأن البديهة تشهد بانه واحد .

سطح مع كونها ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الأحكام محال^(١).

قال : ولم يعم المكان^(٢)

أقول : هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم أحد الأمرين وهو اما عدم تنامي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره أو حصول جسم لا في مكان بأن يكون محيطاً بجميع الاجسام والقسمان باطلان فاللزوم مثله .

المسئلة العاشرة : في امتناع الخلاء

قال وهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل وإلا لتساوت حركة ذي المعاق وحركة عديمه عند فرض معاق اقل بنسبة زمانيهما .

أقول : اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي باطل بالضرورة

(١) وايضاً المسافر في الطائرة التي لا تدخلها الهواء متحرك بالضرورة مع انه على مبنى ارسطو ساكن إذ لا تتبدل عليه السطوح بل السطح المحيط به واحد .

(٢) وتقريره أنه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للمحاط يلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو لأنه اما أن يكون كل جسم محاطاً بجسم آخر حتى يكون له مكان أم لا وعلى الثاني لم يعم المكان لكل جسم بل كان المحاط فقط له مكان دون غيره وعلى الأول يلزم عدم تنامي الأجسام وكلا الأمرين باطل باعتقاد هؤلاء .

فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة فان زمان تلك الحركة يكون اطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاقق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاققته نصف المعاققة الأولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاقق ايضاً فتكون الحركة مع المعاقق كالحركة بدونه وهو باطل .

المسئلة الحادية عشرة : في البحث عن الجهة

قال : والجهة طرف الامتداد ^(١) الحاصل في مأخذ الاشارة .

اقول : لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انها واحد عقبه بالبحث عنها وهي على ما فسرهما جماعة من الاوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لأننا نتوهم امتداداً آخذاً من المشير منتها إلى المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .

قال : وليست منقسمة ^(٢)

اقول : لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم تكن منقسمة لأن الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل نهايته فلا يكون الطرف طرفاً هذا

(١) طرف الامتداد له اعتباران فبالنسبة إلى الامتداد تسمى نهاية وطرفاً وبالنسبة إلى الحركة والاشارة تسمى جهة وحيث ان الامتداد لا بد له من مأخذ فالجهة انما يعبر طرف الامتداد المبدؤ من المشير .

(٢) يعني ليست منقسمة اصلاً ان كان الامتداد المشار به خطأ لأن نهاية الخط نقطة وهي لا تنقسم اصلاً .

خلف ولأن المتحرك إذا وصل إلى النصف لم يخل إما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركاً إليها فلا يكون المتحرك من الجهة .

قال : وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة .

أقول : الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الإشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالإشارة فتكون موجودة وإنما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فإنها تقصد بالحركة لأنها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوماً كالبياض الذي يتحرك الجسم إليه من السواد فإنه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله .

قال : والطبيعي أنها فوق وسفل وما عداها غير متناه .

أقول : الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداها ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغييره فإن القدم قد يصير خلفاً وكذا اليمين والشمال وأما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية .

قال : الفصل الثاني في الأجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية أما الفلكية فالفلكية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت ثم أفلاك الكواكب السيارة السبعة ^(١) وتشتمل على أفلاك أخرى جزئية تدوير

(١) أفلاك السبعة السيارة قمر وعطارد وزهرة وشمس ومريخ ومشتري وزحل .

(كشف المراد - م ١١)

وخارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحركة
والف ونيف وعشرين كوكبا ثابتا .

اقول : لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته
وبده بالجسم لأنه أقرب إلى الحس وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الأولى في
البحث عن الأجسام الفلكية ^(١). اعلم ان الأجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية
والأفلاك اما كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة أو مركبة وأما جزئية
أما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير
مكوكب ويسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحت فلك الثوابت ويسمى فلك
البروج يماس المحيط بمقره محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحت المشتري
وتحت المريخ وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر يماس العالي
بمقره محذب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للارض في مركزها
ثم ان كل فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام كثيرة يقتضيه اختلاف
حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة
والبطؤ والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج
مركزه مركز العالم يماس بمحديه مقعر ما فوقه وبمقره محذب ما تحته وهو الفلك
الكلبي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان مثله محيط بآخر يسمى المائل
واثبتوا أيضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم الأرض (خ ل) ينفصل عن
المثل أو المائل يماس محداها ومقرهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض
أوجا والأقرب منه حضيا واثبتوا فلكا آخر يسمى فلك التدوير غير محيط

(١) بيان ذلك أن الأفلاك الكلية تسعة والخارجة المراكز ثمانية والتدوير ستة وللفلك القمر
فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل فللقمر أربعة أفلاك المثل المحيط بالمائل والمائل الشامل على
الخارج المركز والخارج المركز الحامل للتدوير والتدوير .

بالأرض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحه على نقطتين تسمى الأبعد ذروة والأقرب إلى الأرض حضيضا في السبعة عدا الشمس فانهم أثبتوا لها فلكاً خارج المركز خاصة واثبتوا لمطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكاً تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على ألف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك المحصار الأفلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيرة أما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك وقول بعضهم ^(١) ان أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالي باطل لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر .

قال : والكل بسانط .

اقول : ذهبوا إلى أن الفلك بسيط لأن كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً وهذا حكم واجب عندهم ويمكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال .

قال : خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها .

اقول : هذا حكم آخر للأفلاك وهوانها غير متصفة بالكيفيات الفعلية أعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليها ولا الكيفيات الانفعالية أعني الرطوبة

(١) أي قول بعضهم أن بعد السطح المحدب لكل فلك كلي من مركز العالم الذي هو مركز الأرض كبعد السطح القمر لفلك كلي فوقه لعدم الفاصلة بين السطحين باطل أي منقوض بفلك القمر لأن بين سطحه المحدب وسطح عطارد القمر جسم فاصل هو يمثل القمر الذي يسمى بالجوزهر .

واليبوسة وما ينسب اليها وغير متصفة بلوازمها أعني الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطل فالقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثر وبيان بطلان التالي ان الهواء العالي أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان ولقائل أن يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعاً ما اقتضاءها النوع الآخر ولهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتذار بأن الرطوبة مانعة عن الكمال لأن الرطوبة انما تمنع عن كمال السخونة إذا أخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة وإمكان أن تكون الطبيعة الفلكية تقتضي ما يمنع عن الكمال ولأن الرطوبة إذا منعت عن كمال الحرارة ^(١) كانت الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين إذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما أعني الثقل والخفة .

قال : شفافة :

أقول : استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين (أحدهما) انها بسائط وهو منقوض بالقمر ^(٢) (والثاني) انها لا تحجب ما ورائها عن الأبصار فانا نبصر الثوابت وهي في الفلك الثامن وهذا أيضاً ظني لا يفيد اليقين لجواز ان يكون لها لون ضعيف غير حاجب عن الأبصار كما في البلور .

(١) أي الرطوبة بمعنى الرقة واللطافة إذا منعت عن كمال الحرارة كانت طبيعة الهواء الذي هو حار ورقيق تقتضي أمرين متنافيين لأن منع أحد الأمرين للآخر ليس إلا للتنافي بينهما .

(٢) لأن له لونا وما له لون ليس بشفاف .

المسألة الثانية : في البحث عن العناصر البسيطة

قال : وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النار والهواء والماء والأرض واستفيد عددها من مزاولات الكيفيات الفعلية والانفعالية ^(١) .

اقول : لما فرغ من البحث عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام المنصرية وهي أما بسيطة أو مركبة ولما كان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجزء متقدماً على البحث عن الكل قدم البحث عن البسيط وأعلم أن البسائط المنصرية أربعة فأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان المنصريات نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل أي كيفيات تحمل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء أي كيفيات تحمل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة أو البطؤ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتنشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس إلى الحار وتستسخن بالقياس إلى البارد فانا نجد جسماً خالياً عن اللون وجسماً خالياً عن الطعم ولم نجد جسماً خالياً عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة وكذلك فتنشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن

(١) واستفيد عددها أي كونها أربعة من مزاولات السخ فانهم رأوا أن العناصر مهما خلت من كيفية لا تخلو عن اثنين من هذه الكيفيات الأربع فالحرارة إما مع الرطوبة وإما مع اليبوسة والبرودة إما مع الرطوبة وإما مع اليبوسة فالمزودجات أربع الحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الأرض .

إحدى الكيفيتين الفعليتين أي الحرارة والبرودة ولا عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين أي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على أربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسيطات الموضوعة لتلك المزدوجات أربعة الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة وهو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة وهو الماء والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الأرض والدليل على أنها كرات هو أنها بسيطات وقد علمت أن الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرى والنار حارة في الغاية فطلبت الملو والهواء حار لا في الغاية فطلب الملو فوق باقي العناصر والماء بارد فطلب السفلى والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز وهذه الأربع كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولأن خسوف القمر إذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه والساثر على خط من خطوط نصف النهار إلى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الأرض والأغوار والانحدار لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة إليها وأما الماء فلأن راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أولاً ثم أسفله ثانياً والبعد بينه وبين القلة أكثر مما بينه وبين الأسفل والسبب فيه منع حدة الماء عن ابصار الأسفل وأما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي تقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربع من مزاولات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

قال : وكل منها ينقلب إلى الملائق^(١) وإلى الغير بواسطة أو بوسائط^(٢) .

(١) والصورة الماء إلى الأرض وبالعكس والماء إلى الهواء وبالعكس والهواء إلى النار وبالعكس وهناك صورتان أخريان الأرض إلى الهواء وبالعكس .

(٢) كأن ينقلب الماء إلى الهواء ثم إلى النار وبالعكس أو وساطة كأن ينقلب الأرض ماء ثم الماء هواء ثم الهواء فأراً .

أقول : هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر أما ابتداء كصيرورة النار هواء أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماءً بواسطة انقلابها هواءً ثم انقلاب الهواء ماءً أو بوسائط كصيرورتها أرضاً بواسطة انقلابها هواءً ثم ماءً ثم أرضاً والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كانقلاب النار هواءً ابتداءً وإلى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواءً عند الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح^(١) النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواءً عند استخانه وصيرورة الماء أرضاً كما يعقد أهل الحيل المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير أحجاراً صلبة وأما صيرورة الأرض ماءً كما يتخذون مياها حارة ويحلون فيها أجساداً صلبة حجرية حتى تصبح مياها جارية .

قال : فالنار حارة يابسة شفافه متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها .

أقول : لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدء بالنار وذكر من أحكامها ستة : (الأول) انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندها وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندها مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة (الثاني) انها يابسة وهو معلوم بالحس أيضاً ان عنى باليبوسة ما لا يلصق بغيره وأما ان عنى بها ما تعمس تشكله بالأشكال القريبة فالنار ليست

(١) كما يصنع الحداد الفحم في الكور وينفخ عليه بالكبر شديداً فاذن يشتمل الفحم من دون تقريب نار منه .

يأبسة بهذا المعنى (الثالث) انها شفافة ^(١) وإلا لحجبت الثوابت عن الأبصار ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافية كانت أقوى كما في أصول الشمل (الرابع) انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لأنهم لما رأوا الشهب متحركة حكوا بحركة ككرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتحرك فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لأن الشهب لا تتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال فارة وإلى الجنوب أخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد وإلا لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له واو فرض له أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض الآخر مكانا للآخر (الخامس) انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احوالها ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها (السادس) انها قوية على احوال المركب اليها وذلك ظاهر .

قال : والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات .

اقول : لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له أحكاما أربعة (الأول) انه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فأكثر الناس ذهب إلى انه حار لا في الغاية لأن الماء إذا أريد جمعه هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها

(١) قوله الشفافة لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه وكذلك كرة النار لانها لا تحجب الكواكب عن الأبصار وأما النار التي تليها فقد حكى عن الشيخ الرئيس ابن سينا على أنها ليست بشفافة لحجبها ما وراءها عن الأبصار متحركة بالتبعية لحركة الفلك لأن السطح المقعر للفلك القمر مكان للنار والمكين يتحرك بالمكان .

الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق (الثاني) انه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع إلى الكيفية الانفعالية (الثالث) انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر (الرابع) انه ذو طبقات أربع (الطبقة الأولى) المجاور للأرض المتسخن^(١) لمجاورة الأرض المتشعشة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض (الطبقة الثانية) وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخرة (الطبقة الثالثة) الهواء الصرف (الطبقة الرابعة) طبقة دخانية فان البخار وان صعد في الهواء لكن الدخان يماوزه ويعاوه لأنه أخف حركة وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس .

قال : والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الأرض له طبقة واحدة .

اقول : ذكر للماء خمسة أحكام (الأول) انه بارد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا فالأكثر على ان الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم آخرون ان الماء أبرد لأننا نحس ذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد برداً في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الأجسام الذائبة كالرصاص وغيره أشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها

(١) أي الطبقة الأولى هو الهواء تتسخن بسبب شعاع الشمس المنعكس والهواء المجاور لها يصير متسخناً لذلك .

كذلك هيها أفر الماء للطافته ينسبط على العضو ويصل إلى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه^(١) سريعاً فكان الاحساس ببرد الماء أكثر (الثاني) انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقبل انه يقتضي الجود لأنه بارد بالطبع والبرد يقتضي الجود وانما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء ولو خلي وطبعه لإقتضى الجود (الثالث) انه شفاف لأنه مع صرافته لا يحجب عن الأبصار وقيل انه ملون وإلا لم يكن مرئياً ولضعف لونه لم يحجب عن الأبصار (الرابع) انه محيط بأكثر الأرض^(٢) وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادلة والا لإستحال الأضعف وعدم عنصره فلولوا احاطته بثلاثة أرباع الأرض لكان أقل من الأرض وإذا كان محيطاً بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فاما أن يكون^(٣) فوق الأرض أو تحتها والتالي باطل وإلا لكان أصغر من الأرض فيبقى الأول وهو البحر (الخامس) انه ذو طبقة واحدة وهو البحر وهو ظاهر .

قال : والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات .

اقول : ذكر للأرض أحكاماً خمسة (الأول) انها باردة لأنها كثيفة وقد سلف البحث في انها أبرد العناصر (الثاني) انها يابسة وهو أيضاً ظاهر (الثالث) انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم إلى انها متحركة إلى السفلى وآخرون إلى العلو وآخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله وإلا لما

(١) أي التراب الذي ينفصل ويتناثر عن العضو سريعاً .

(٢) انما قال بأكثر الأرض مع أن المصنف قال بثلاثة أرباع الأرض إشارة إلى أن ثلاثة أرباع تقريبية لا تحقيقية قوله متعادلة أي في الكمية والقدر .

(٣) أي وان لم يكن كرة الماء هذا البحر المشاهد المحيط بثلاثة أرباع الأرض فاما أن تكون فوقها أو تحتها والتالي باطل بقسميه .

وصل الحجر المرمى إليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمى إلى الفوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد أشار في هذا الحكم إلى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تنافها من جانب السفلى لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهية (الرابع) انها شفاقة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لأنها بسيطة وذهب آخرون إلى المنع لأنها نشاهد الأرض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت ممتزجة بغيرها كانت الأرضية عليها أغلب فكانت الشفاقة أغلب وليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر^(١) (الخامس) في طبقاتها وهي ثلاث : طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية وطبقة مخلوطة بغيرها بعضها منكشف وهو البر وبعضها أحاط به البحر .

المسألة الثالثة : في البحث عن المركبات

قال : وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها .

اقول : لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبده من ذلك بالبحث عن بسائطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحية ما عدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أو ما ينسب إليها الفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل انما هو في هذه الأربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر الأربعة لا

(١) يمني نقضوا قول خصمهم أن الأرض بسيطة وكل بسيط شفاف بالقمر فانه بسيط وليس بشفاف لكونه ملونا .

غير وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى أركاناً ومن حيث انها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى اسطوانات .

قال : وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض .

أقول : المركبات عند محققى الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك وقال ان هنا أجزاءاً هي لحم وأجزاءاً هي عظام وأجزاءاً هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مبثوثة في العالم غير متناهية فإذا اجتمع أجزاء من طبيعة واحدة ظن أن تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية بطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل ألوان وعلوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة .

قال : وتفاعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج .

أقول : لما ذكر أن المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر ^(١) بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منها في الآخر لم يخل أما ان يتقدم ^(٢) فعل أحدهما على

(١) اعلم أن كلا من هذه العناصر الأربعة له مادة وصورة وكيفية ولا ريب أنه عند التركيب يفعل في الباقية وينفعل منها ولا يمكن أن يكون فاعلاً من حيث هو منفعل وتحصل أن الفاعل احدى الثلاث أي المادة والصورة والكيفية .

(٢) اذ معنى الغلبة حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادته عليها ومعنى الغلوبة عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه .

انفعاله أو يقرنا ويلزم من الأول^(١) صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل في كل واحد منها غير المنفعل فليل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار إذا مزج بالبارد واعتدلاً فإن الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع أنه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلاً بفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف وفيه نظر^(٢) لأن المادة المنفعلة إنما تنفعل في كيفة الفاعلة لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً أو اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة إلى شيء واحد وهو باطل .

قال : مع حفظ صور البسائط .

أقول : نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفا ان هيئنا مذهباً غريباً عجبياً وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة أخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلاً بالصورة اللحمية

(١) لو فرضنا الفاعل والمنفعل في كل من العناصر الأربعة شيئاً واحداً .

(٢) لأن المادة لا تتغير ولا تستحيل عن كونها مادة إذ هي باقية بحالها أولاً وأخيراً بل إنما تنفعل في الكيفية الفاعلة التي هي الحرارة الفاعلة في مادة الماء البارد مثلاً بمعنى أن الحرارة تستحيل من الشدة إلى الضعف وتنكسر سورتها ومدتها وكذا الحال في مادة الماء البارد فالفاعل والمنفعل في الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة في آن واحد يلزم الشيء الواحد غالباً ومغلوباً .

أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جرداً من المركب فتصير النار البسيطة لها وأبطه الشيخ بأن ذلك يكون كوناً وفساداً لا مزاجاً^(١) ولأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات ونقض ما ذكره بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا .

قال : ثم تختلف الأمزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال .

أقول : الأمزجة في المركبات هي المدة لقبول المركب للصور والقوى^(٢) المعدنية والنباتية والحيوانية إذ المركبات كلها اشتركت في الطبيعة الجسمية ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لمضادات مفرداته من غير أن يكون مبدءاً لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد أن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه أقرب إلى الاعتدال قبل نفساً اكمل .

قال : مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات

(١) لأنه انما يكون عند بقاء المتزجات باعيانها .

(٢) واعلم أن الأنواع الأولية للمركبات الثمانية هي المعدن والنبات والحيوان السمات بالمواليد الثلاثة وإختلاف هذه الأنواع لا يكون بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية المشتركة لأن كلاً منها حقيقة واحدة في الجميع ولا بسبب المبدأ الفياض ولا بسبب العناصر فهو إذن بسبب التركيب وما يعرض بعده من المزاج فإن الأمزجة تختلف باختلاف التراكيب .

مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسعة .

أقول : الأمزجة تختلف باختلاف صفر أجزاء البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب الصفر والكبر وغير متناه فكانت الأمزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية ولا يخرج عن حد مزاج الانسان وكذلك كل نوع إذا عرفت هذا (فاعلم) ان الأمزجة تسعة لأن البسائط أما ان تتساوى فيه وهو المعتدل أو يغلّب أحدها أما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبة الرطب^(١) أو اليابس أو البارد معها أو يغلّب الرطب مع اعتدال الفعلين أو اليابس معه .

قال : الفصل الثالث في بقية أحكام الاجسام وتشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه .

أقول : لما فرغ من البحث في الأجسام شرع في البحث عن باقي أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل :

(١) الغالب إما واحد من الأربعة هو أحد الفعلين أو أحد الانفعاليين مع اعتدال الآخرين وهذه أربعة أقسام لأن الغالب إما الحار على البارد أو البارد على الحار مع اعتدال الآخرين الانفعاليين وإما الرطب على اليابس أو اليابس على الرطب مع اعتدال الآخرين الفعلين وأما اتزان مما أحد الفعلين وأحد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا أيضاً أربعة أقسام لأن الغالب في الفعلين إما الحار وإما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب في الانفعاليين إما الرطب وإما اليابس .

المسئلة الأولى : في تناهي الأجسام

وقد اتفق أكثر العقلاء عليه وإنما خالف فيه حكماء الهند واستدل المصنف على ذلك بوجهين (الأول) برهان التطبيق وتقريره ان الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا ان نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من أحدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر وثاني الأول مقابلاً لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد انما زاد بمقدار متناه وهو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً فالخطان متناهيان وهو المطلوب إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب (فقلوه) وتشترك الأجسام في وجوب التناهي اشارة إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجباً لكل جسم وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي إذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة هي هنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض نقصانه عنه يعنى مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصاً فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام .

قال : ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب اتصاف الثاني به .

أقول : هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد وتقريره ان إذا فرضنا زاوية خرج ضلعها إلى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة

الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني أعنى البعد بينهما بالتناهي لإمتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين .

المسئلة الثانية : في ان الاجسام متماثلة

قال : واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة .

أقول : ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام^(١) إلى انها مختلفة خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدلل المصنف على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بمحد واحد عند الجميع أما عند الأوائل فان حده الجوهر القابل للأبعاد وأما المتكلمون فانهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالحدود واحد لإستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان أما فاطى أو صاهل ويراد بهما الانسان والفرس .

المسئلة الثالثة : في ان الأجسام باقية

قال : والضرورة قصت ببقائها .

(١) هو أبو اسحق ابراهيم بن سيار البصري ابن اخت ابن العلاف شيخ المعتزلة وكان في زمن هارون الرشيد وكان يتعنف أبا نواس الشاعر وایاه عنى أبو نواس بقوله :
فقل لمن يدعى من العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت هذه أشياء

أقول : المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام ^(١) خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم إلى الفاعل وانه لا ضد للأجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة فاللزم بعدم بقائها وانها تتجدد حالا فحالا كالأعراض الغير القارة والمحقوقون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل أن النظام ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الأجسام .

المسئلة الرابعة :

في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان

قال : ويجوز خلوها عن الكيفيات المنوطة والمرنية والمشمومة كالهواء .

أقول : ذهب المعتزلة إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان ومنعت الأشعرية ^(٢) منه أما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك

(١) أعلم أن الجسم باق في زمانين لا أحد زيدا في هذا الزمان والآن غير نفس هذا الزيد في الآن الثاني ويمبر عن هذا المبحث ببقاء الأجسام فاننا نعلم أن ثيابنا وكتبنا وبيوتنا ودوابنا هي بيمينها التي كانت من غير تبدل في الذات وانما التغير في العوارض وحكي عن بعض القول بتجدها آتانا فاننا استدلل لذلك بأن يوم القيامة تنفى الاجسام فنائها لا تخلو عن أحد ثلاث الأول خلق الفناء العدم للجسم وهو باطل إذ لا ضد للجسم يسبب وجوده عدم الجسم الثاني اعدام الاجسام بنفسها وهو باطل لأن العدم لا يمكن أن يستند إلى العلة لثالث كون الجسم مما يتجدد آتانا فإذا لم يجدده الفاعل .

(٢) معنى ان الاشعري قاس وقال كما لا يجوز خلو الجسم عن الكون أي الحركة أو السكون والاجتماع أو الافتراق لا يجوز خلوها عن اللون فالقيس اللون والمقيس عليه الكون والحكم المشترك بينهما هو وجوب اتصاف الجسم بكل منهما والجامع بينهما الذي هو هلة الحكم فرضية منعت كل =

كالهواء واحتجبت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الحالّي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو متعيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن أن يتصور الجسم خالياً عنه وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع^(١) ولو سلم لظهر الفرق أيضاً لأن الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لإفتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه .

المسئلة الخامسة : في ان الاجسام يجوز رؤيتها

قال : ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري .

أقول : ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرؤى الهواء والتالي باطل فالقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفا .

المسئلة السادسة : في ان الاجسام حادثة

قال : والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منها حادث وهو ظاهر .

== من الكون واللون فرد عليه الملامتور^(٢) أو لا بأن القياس لا يفيد اليقين فلا يليق بالمباحث العقلية وثانياً بأن هذا القياس خال عن الجامع إذ الكون هو من مقولة الالين واللون من مقولة الكيف وثالثاً بأن الفرق حاصل بين المقيس عليه فإن الكون معلوله نفس الحقيقة الجسمية فلا يمقد خلو متعيز عنه .

(١) إذ يمكن عروض التخلخل في الجسم الملون فيزد له لونه .

أقول : هذه المسئلة من أجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب وهي الحركة العظيمة بين الاوائل والتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى ان الاجسام محدثة وذهب جمهور الحكماء إلى انها قديمة وتفصيل اقوالهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج إذا عرفت هذا (فنقول) الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلها هذا شأنه فهو حادث فالاجسام حادثة أما الصغرى فلأن الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي أمور حادثة متناهية وأما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لأن الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكاً عن المكان فان كان ثابتاً فيه فهو الساكن وان كان منفكاً عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثها فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حيز آخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فهامية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأزلي غير مسبوق بالغير فهامية كل واحد منهما ليست قديمة وايضاً فان كل واحد منهما يحوز عليه العدم والقديم لا يحوز عليه العدم اما الصغرى فلأن كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيب جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط أو مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقاة فامكن على غير الملاقي الملاقاة كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزة عليه واما المركب فانه مركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلأن القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحالة عدمه وان كان جائز الوجود استند إلى علة موجبة لإستحالة

صدور القديم عن المختار لأن المختار انما يفعل بواسطة القصد والداهي والقصد انما يتوجه إلى إيجاد المدوم فكل اثر لمختار حادث فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما أن يتسلسل وهو محال او ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما .

قال : واما تناهي جزئياتها فلاذن وجود ما لا يمتناهي محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخري فينقطع الناقص والزائد ايضا .

أقول : لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الان في بيان تناهيها لأن بيان حدوثها غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين ينعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهي والاولئ جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه (أحدها) ان كل فرد موجود حادث فالجموع كذلك وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجموع (الثاني) انها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيها (الثالث) التطبيق وهو ان تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الازل جملة ومن زمان الطوفان إلى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدي الجملتين بالاخري فان استمر إلى ما لا يتناهي كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لأنه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً (الرابع) ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقة والمسبوقية لأن

كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله والسبق واللاحق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لأنها اخذا بالنسبة إلى شيئين .

إذا عرفت هذا (فنقول) إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبسوذة من الآن قارة من حيث ان كل واحد منها سابق وقارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع وإلى هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحدهما اعني باحدى الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالآخرى اعني اضافة اللوح فاذا اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق ايضا تكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ولم نعر عليه في كلام القدماء .

قال : والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

أقول : لما بين ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيها وجب القول بحدوث الاجسام لأن الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

قال : فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها .

أقول : هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الوجود إلى محل لتحل فيه وهي اما جسمانية أو غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلإمتناع قيامها بغير الاجسام وإذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد

الاعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الاعراض إلا بها ثبت حدوثها .

قال : والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله واختار يرجح احد مقنوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم .

اقول : لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة وأقوى شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب (الشبهة الأولى) وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما أن يكون ازلياً أو حادثاً فان كان ازلياً لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر معه لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد أمر او لا والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تاما ليس بتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا مرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتفاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه (احدها) ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لإنقضاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز إلا في الوم وأحكام الوم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يتبدد وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً (الثاني) ان المؤثر التام انما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا اما إذا كان مختاراً فلا لأن المختار يرجح احد مقدره على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد ايجاد وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر (الثالث) انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل

ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلًا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلًا لتلك المصلحة (الرابع) ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده (الخامس) ان الله تعالى اراد ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها (السادس) ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والازلي ما لم يسبقه العدم والجمع بينها محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم قدمه أو الحادث فيلزم التسلسل .

قال : والمادة منتفية ^(١) .

اقول : هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الامكان ليس أمراً عديماً والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لأننا نعلمها به فهو مفاير وليس جوهرًا لانه نسبة وازافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل والجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه .

قال : والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه .

(١) الثاني من ادلة الحكماء أن الجسم مركب من المادة والصورة كذلك فالمركب فيها قديم اما الصغرى فلما تقدم في بحث مبدأ الجسم واما الكبرى فلما بين الشارح في الكتاب وعلى هذا فاللادة ان كانت قديمة ثبت المطلوب وقد ذهب افلاطون إلى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير خال من شيء آخر فهو شيء بسيط قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقاءه في الحالين في ذاته فهو من حيث ذاته يسمى جسماً ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيكلاً وهذا القول هو مختار الخواجه «ره» .

أقول : هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية هيئنا إلا الزماني فكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثاً لزم ان يكون زمانياً وهو محال وان كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان والالزم التسلسل .

قال : الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه .

أقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس أخرهما عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل :

المسئلة الاولى : في العقول المجردة

(وأعلم) ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بأنه لو كان هيئنا موجود ليس يحسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته وهذا الكلام مخيف لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداها معها مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لأن الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلب مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم يحزم المصنف نفي هذه الجواهر المجردة .

قال : وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران

ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لأن المؤثر ههنا مختار .

اقول : لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوتيه وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين له (واعلم) ان اكثر الفلاسفة ذهبوا إلى ان المعلول الأول هو العقل الأول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم أن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله (ثم) يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الآخر وهو المسمى بالعقل الفعال وإلى الفلك الآخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوده (الأول) قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو اما أن يكون جسماً او مادة أو صورة أو نفساً أو عرضاً أو عقلاً والاقسام كلها باطلة سوى الاخير (اما الأول) فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الأول واحد وإلى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران (واما الثاني) فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لأن نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان وجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الأول يجب أن يكون علة فاعلة لما بعده وإلى هذا القسم اشار بقوله وإلا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلاً وإذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الأول لما بينا ان المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات .

واما (الثالث) فلأن الصورة مفترقة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها

انما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة وانما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلوم الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عيبتها عن المادة وهو محال فالحاصل أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لإستحالة اشتراط السابق باللاحق وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي للصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده (وأما الرابع) فلأن النفس انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلوم الأول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلا وهو محال فهي إذا مشروط تأثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطاً باللاحق في تأثير المستند اليه وهو محال وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره (واما الخامس) فلأن العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر فلو كان المعلوم الأول عرضاً لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاً باللاحق في وجوده وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلوم والا لإستغنت في تأثيرها عنه إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجباً واما إذا كان مختاراً فلا فان المختار يعتمد آثاره وافعاله وسيأتي الدليل على انه مختار .

قال : وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه الكامل اذا طلب الحاصل^(١) فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه

(١) يعني أن الكمال المطلوب ليس حاصلًا وإلا انقطعت الحركة ولا حاصلًا بالقوة وإلا لانقطعت أيضاً ولا غير الممكن لأن شهور الفلك مانع عن طلب غير الممكن فتعين أن تكون الحركة لطلب كمال يحصل بالتدريج إلى الأبد .

على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال .

أقول ، هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلو بها على اثبات المعقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان نقول حركات السموات إرادية لأنها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لأن الحركة اما طبيعية أو قسرية والمستدير لا تكون طبيعية لأن المطلوب ^(١) بالطبع لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فإن تركه بعينه هو التوجه اليه وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فانها تستدعي مطلوبا لأن العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه فاما أن يكون كمالا في نفسه اولا والثاني محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطالب وإذا كان المطلوب كمالا حقيقة فاما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لإنقطعت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب وإلا لما كانت كمالات الفلك حاضرة بأسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وبقي معقولاته غير الوضع فان اوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسرها إذ لا وضع يحصل له إلا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه ولا يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم أن الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء بالقوة إلا وقد

(١) وبيان ذلك ان الحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية وحركة الفلك ليست طبيعية لأنها مستديرة وكل مستدير ليس طبيعياً بيانه أن الحركة المستديرة تترك جزءاً وتطلب ذلك الجزء بعينه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع وإذا ثبت أنها ليست طبيعية ثبت انها ليست قسرية .

خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخراج كماله في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطؤ وليس كذلك فيجب وجود عقول متكررة بحسب تكرار الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ لا يقال لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعة والبطؤ والجهة لذلك لأننا نقول الفلكيات أشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالي شيئاً لأجل السافل وإلا لكان مستكملاً به فالكمال مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل^(١) والجواب ان هذا مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من أصله وأيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم لا يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسرة قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحواشي حركة قسرية وإن كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما تراد لتغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز أن يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقيلات المتجددة وأيضاً فانه على

(١) هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوث العالم وأيضاً موقوف على حصر الاقسام للطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نتسلم أن طلب المحسوس لا يكون إلا للجذب أو للدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفة أو غيرها.

قدر خاص فباقي انواع الكم عنه معدومة وكذا كثير من انواع الكيف فلم
 اوجبت الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج
 باقي الاعراض من الكم والكيف بل الايون^(١) عنه معدومة مع استحالة حصولها
 له عندكم فلم لا يجوز مثلها في الاوضاع سلنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل
 يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج^(٢) الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك
 لطلبه من غير حاجة إلى متشبه به سلنا لكن لم أحتم نفع السافل وحديث
 الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجمله فهذا الوجه ضعيف جداً إذا عرفت
 هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرء بالجر عطفاً على قوله
 كقولهم وقوله استدارة الحركة توجب الارادة اشارة إلى ما نقلناه عنهم من ان
 الحركة المستديرة لا تكون إلا ارادية (وقوله) المستلزمة للتشبه بالكامل إشارة
 إلى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعة ولا ممتنع الحصول بل هو التشبه
 الحاصل على التعاقب (وقوله) إذ طلب الحاصل فعلاً أو قوة يوجب الانقطاع
 إشارة إلى ان ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل وإلا لانقطعت الحركة ولا بالقوة
 التي يمكن حصولها دفعة لذلك ايضاً (وقوله) وغير الممكن محال إشارة إلى
 ان الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه (وقوله) لتوقفه على دوام
 ما اوجبنا انقطاعه إشارة إلى بيان ضعف هذا الدليل فانه مبني على دوام
 الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه (وقوله) وعلى حصر اقسام الطلب إشارة
 إلى اعتراض ثان وهو ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالاً
 حاصلًا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب (قوله) مع المنازعة في امتناع
 طلب المحال إشارة إلى اعتراض آخر وهو ان نمنع استحالة طلب المحال لجواز
 الجهل على الطالب .

(١) أي الامكنة التي من غير امكنة الافلاك .

(٢) قوله خروج الاوضاع كمال مفقود له فيكون مطلوبه كمالاً محسوساً لا أمراً مفقوداً .

قال : وقولهم لا علة بين المتعاضفين وإلا لأمكن المتنع أو علل الأقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي .

أقول : هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوها بها على اثبات العقول وتقريره^(١) أن نقول الأفلاك ممكنة فلها علة فهي إن كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب وإن كانت العلة جسمانية لزم الدور وإن كانت جسماً فاما أن يكون الحاوي علة للمحوي أو بالعكس والثاني محال لأن المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الأقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو أن يكون الحاوي علة للمحوي محال ايضاً وبيانه يتوقف على مقدمات (احديها) أن الجسم لا يكون علة إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً وهو ظاهر لأنه انما يؤثر إذا صار موجوداً بالفعل ولا وجود لغير الشخصي (الثانية) أن الملول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها (الثالثة) إن الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والإمكان إذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً بشخصه المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكناً فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لأنه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون

(١) وتقريره انه لا يخلو اما أن يكون موجوداً فللك الجسم أو العقل والاول مستحيل فيتمين الثاني وهو المطلوب ووجه استحالة كون الموجد جسماً أن الموجد لا يخلو اما أن يكون محوياً بالفلك أو حارياً له وكلاهما محال اما الأول فلأن الحاوي اشرف من المحوي فلا يمكن أن يكون الأحسن علة للاشرف وإل هذا أشار بقوله أو علل الأقوى بالاضعف واما الثاني فلأن الحاوي لكونه علة مقدم على المحوي ففي رتبة عدم المحوي في ظرف وجود الحاوي يلزم الخلاء فحيث أن الخلاء محال يستحيل أن تكون علة للفلك الجسم الحاوي ، والله اشارة وإلا لأمكن الممتنع فيكون انتفاء الخلاء واجباً لا ممكناً .

الامتناع ذاتياً إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فنقول (قوله) لا حلية بين المتضايين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا حلية بين الحاوي والمحوي وسماهما المتضايين لأن أحدهما من حيث هو حاو ومضاف للآخر والآخر من حيث هو محوي ومضاف له وهذان الوصفان من باب المضاف و(قوله) وإلا لأمكن المتنوع إشارة إلى ما بيناه من امكان الخلاء المتنوع لذاته على تقدير كون الحاوي حلة و (قوله) أو علل الاقوى بالاضعف إشارة إلى ما بيناه من كون الضميف حلة في القوي على تقدير كون المحوي حلة للحاوي و (قوله) لمنع الامتناع الذاتي اشارة إلى ما بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضع .

المسئلة الثانية : في النفس الناطقة

قال : واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة .

أقول : هذا هو البحث عن أحد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة اليه الذي يحصل من اجتماعها نبات أو حيوان أو انسان صورة وإذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له وإعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بمعد كماله من صفاته اللازمة والمارضة فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي لا صناعي كالسرير وغيره وليست كمالاً لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها

وبغير توسطها ما يصدر عنه من افاعيل الحيوه التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق .

المسئلة الثالثة : في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج

قال : وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور .

اقول : ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقة مغايرة للمزاج ويدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) ما ذكره الاوائل أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأن المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لإستحالة الدور ^(١) وفي هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ مبهنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره .

قال : وللمعالجة في الاقتضاء ^(٢)

أقول : هذا هو الوجه الثاني وتقريره أن المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعدة فان مقتضى النفس الحركة إلى جانب ومقتضى المزاج الحركة إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فبهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة اما بأن تكون

(١) لو كانت النفس هي المزاج كما حكى عن جالينوس لزم توقف الشيء على نفسه إذ النفس اما شرط للمزاج أو مشروط بالمزاج فلو كان شيئاً واحداً لزم توقف الشيء على نفسه الذي يعبر عنه بالدور النفسي الدور في نفس الشيء وهو محال لالزامه كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في وقت واحد .

(٢) فان النفس تقتضي شيئاً والمزاج يقتضي شيئاً آخر فان الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة فتبين انها شيئان إذ لا يعقل ان يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين .

الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض فان مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة أو بان تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوى .

قال : ولبطالان^(١) احدهما مع ثبوت الآخر .

اقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على أن النفس مفارقة للمزاج وتقريره أن الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس إذا أدرك شيئاً فلا بد من أن ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية أخرى وليس المدرك هو الكيفية الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لأن المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه .

المسئلة الرابعة : في ان النفس ليست هي البدن

قال : ولما يقع الغفلة عنه .

أقول : ذهب من لا تحصيل له إلى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المصنف بوجود ثلاثة (الأول) ان الانسان قد يغفل عن بدنه وأعضائه واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان تغايرها فقلوه ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه أي والنفس مفارقة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن .

قال : والمخاركة به .

اقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على أن النفس ليست هي البدن وتقريره

(١) وتقريره على ما في القوشجي إن النفس تبقى عند بطلان المزاج فإن زيدا مثلاً له مزاج عند طفولته ككون مزاجه حاراً لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه إلى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً مثلاً ولا شك ان الباقي غير الزائل .

أن البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة به عطف على قوله الغفلة عنه أي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة به .
قال : والتبدل فيه .

اقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزائه تتبدل كل وقت وتستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر إلى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به أي وهي مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه .

المسئلة الخامسة : في تجرد النفس

قال : وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها .

اقول : اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر أم لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجرد أم لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كعبي نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست يحسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف (ره) واستدل على تجردها بوجوده الارل لتجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقاً لها فيكون مجرداً لتجردها فمحلها وهو النفس يجب ان يكون مجرداً لإستحالة حلول المجرد في المادي .

قال : وعدم انقسامه .

اقول : هذا هو الوجه الثاني وهو أن العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحلها أعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات (احديها)

ان هيئتنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة (الثانية) العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علماً أو لا والثاني باطل لأنه عند الاجتماع اما أن يحصل أمراً زائداً أولاً فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً يعلم هذا خلف وان كان الأول فذلك الزائد اما ان يكون منقسماً فيعود البحث أو لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كل جزء علماً فاما ان يكون علماً بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل هذا خلف أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلف (الثالثة) ان محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لأنقسم العلم لأنه ان لم يعمل في شيء من اجزائه لم يعمل في ذلك المحل وإن حل فاما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب أو في أكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة أو غيره فيلزم الانقسام (الرابعة) ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا ^(١) أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر ^(٢) للمنع من المساواة ^(٣) مطلقاً عند المساواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل .

قال : وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه .

(١) في المسئلة السادسة من الفصل الاول .

(٢) قوله وفيه نظر واعتراض الشارح العلامة على الخواجه على القول بأن حقيقة العلم هي نفس الاضافة واما على القول بأنه حقيقة ذات الاضافة فمسألته له في الاضافة تستلزم مساواته له في المقدار الذي هو مفروض على تقدير الانقسام والمساواة في المقدار بين الجزء والكل باطلة بالضرورة .

(٣) وجه النظر بين نمنع إذا كان كل جزء من العلم علماً وكان بكل ذلك المعلوم ان يكون مساوياً لكل العلم ومساواة جزء الشيء لكليه في المتعلق بشيء ليست بباطلة .

اقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات الأعداد الغير المتناهية وقد بينا ^(١) أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن .

قال : ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا

اقول : هذا هو الوجه الرابع وتقريره أن النفس لو حلت جسما من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المهدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم تعقله البتة لإستحالة أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة أخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثليين واما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولترجع إلى الفاظ الكتاب فقوله (ره) ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا أي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة إلى ما يعقل محلا من قلب أو دماغ حصولا منقطعا لا دائما .

قال : ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض .

اقول : هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة وتقريره : ان النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض فلو كان المعروض محتاجاً إلى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج اليه فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك

(١) في السنة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الأول .

ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولا لآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فإذاً هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولا لآلتها ولإدراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة أيضاً فقوله وإستزام استغناء المعارض عنى بالمعارض هيئها التعقل وقوله استغناء المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل .

قال : ولانتفاء التبعية .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيوخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية .

قال : ولحصول الضد .

أقول : هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لأنها تنفعل عنها فان من نظر طويلاً إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكاً تاماً والقوى النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل لها عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد .

المسئلة السادسة : في ان النفس البشرية متحدة في النوع

قال : ودخولها تحت حدّ واحد يقتضى وحدتها .

أقول : اختلف الناس في ذلك فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشرية متحدة

بالنوع متكررة بالشخص وهو مذهب ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء إلى انها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفة يستعمل اجتماعها تحت حد واحد وعندني في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنساً فان قال ان حد الكلي حد لكل نفس إذا لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك والزمناه الدور لأن الأشياء المتكررة انما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعاً إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها في نفس الأمر وإلا لكان الحد حداً بحسب الاسم لا حداً بحسب الحقيقة .

قال : واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها .

أقول : هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة فإن بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الأسباب الخارجة لأنها قد تكون بحيث تقتضي خلقاً والحاصل ضده فعلنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف اللازم والجواب أن الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفاً لا يلزم أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما أجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والأقرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو أن هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلفا لا يقتضي اختلاف المعروض .

المسئلة السابعة : في ان النفوس البشرية حادثة

قال : وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع .

أقول : اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا إلى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولأجل ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا وأما الحكماء فقد اختلفوا هيئها فقال أرسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمصنف ذكر هيئها حجة أرسطو أيضاً على الحدوث وتقرير هذه الحجة أن النفوس لو كانت أزلية لكانت أما واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل أما الملازمة فظاهر وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة ازلا فاما ان تتكرر فيها لا يزال أولاً تتكرر والثاني باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمره جاهل به ولو اتحدت نفسها لزم اتصاف كل واحد بالضدين والأول باطل أيضاً لأنها لو تكررت لكانت النفسان الموجودتان الآن أما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف وأما أن يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة وأظن ان قوله (ره) وإلا لزم اجتماع الضدين اشارة إلى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأن القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكرار ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين أيضاً والقول بالكثرة مع تجددما يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدث هاتين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين الضدين أيضاً وأما بطلان كثرتها ازلا فلأن التكرار بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل أما الأول فلما ثبت من

وحدثها بالنوع وكذا الثاني لأن كثرة الوازم تستلزم كثرة الملزومات واطن أن قوله أو بطلان ما ثبت اشارة إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه (وأما الثالث) فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند تغاير المواد لأن نسبة العارض^(١) إلى المثليين واحدة ومادة النفس البدن لإستحالة الانطباع^(٢) عليها وقبل البدن لا مادة وإلا لزم التناسخ وهو محال وأظن أن قوله أو ثبوت ما يمتنع اشارة إلى هذا .

المسئلة الثامنة : في ان لكل نفس بدنأ واحداً وبالعكس

قال : وهي مع البدن على التساوي .

أقول : هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فان كل انسان يحدد ذاته ذاتاً واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة .

المسئلة التاسعة : في ان النفس لا تقضى بفناء البدن

قال : ولا تقضى بفنائه .

أقول : يختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والممانعون هناك منعوا ههنا أما الأوائل فقد اختلفوا أيضاً

(١) أي نسبة كل عارض إلى فردين من النفس واحدة فلا ترجيح لأن يوجد في أحدهما دون الآخر من دون مرجع والمرجح ليس إلا المادة وهي البدن .

(٢) أي يستحيل أن ينطبع النفس في المادة كأنطباع اللون في الموضوع وانطباع الصورة المائية مثلاً في الجسم لأن ذلك ينافي تجردها الذي يثبت في المسألة الخامسة .

والمشهور انها لا تقنى اما اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فئانها بأن الاعداء واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لإمتنعت اعدادها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب أن لا تقنى وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجاً إلى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف على أن تلك المادة^(١) يستحيل عدمها لإستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لأنها مبنية^(٢) على ثبوت الامكان واحتياجه إلى المحل الوجودي وهو ممنوع سلنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فتكون مادية سلنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين أحدهما يجري بمجرى المادة والآخر يجري بمجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد .

المسئلة العاشرة . في ابطال التناسخ

قال : ولا يصير مبدء صورة لأخر وإلا بطل ما اصلناه من التعادل .

أقول : اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء إلى جواز التناسخ في

(١) توضيحه أن النفس لو كانت لها مادة فإما أن يستحيل الفساد والعدم حل تلك المادة أولاً الأول يستلزم المطلوب إذ نقول أن النفس هي تلك المادة إذ لا نغني بالنفس إلا جوهرأ مجرداً يستحيل عليه الفساد ويكون محلاً للصور المجردة والثاني يستلزم أن تكون لتلك المادة مادة أخرى فننقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى فيلزم التسلسل أي وجود مواد غير متناهية.

(٢) هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور في هذه الحجة هو استعداد الفساد والاستعداد سواء كان للفساد أو الكون أمر موجود حال في المادة أو الموضوع .

النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدء صورة لزيد مثلا إلى بدن عمرو يصير مبدء صورة له ويكون بينها من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها وذهب الأكثر من العقلاء إلى بطلان هذا المذهب والدليل عليه انا قد بينا أن النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايحاء فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس أخرى ^(١) مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس .

المسئلة الحادية عشرة . في كيفية تعقل النفس وادراكها

قال : وتعقل بذاتها وتترك بالالات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استعداد .

اقول : اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالأمور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكلية بذاتها من غير احتياج إلى آلة وتترك الأمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الأول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الأمور الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم انه آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي إلى الآلات فلأنا نميز بين الأمور المتفقة بالماهية

(١) ثم اعلم لهم في انتقال النفس بعد الموت إلى شيء آخر اصطلاحات الأول النسخ وهو الانتقال إلى بدن انساني آخر والثاني النسخ وهو الانتقال إلى بدن حيوان الثالث الفسخ وهو الانتقال إلى نبات أو شجر الرابع الرسخ وهو الانتقال إلى معدن أو جاد .

المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمر عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للأخوذ عنه بل للآخذ فان كان محل أحدهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص أحدهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى لأن نسبة العارض اليهما واحدة فبقى أن يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجانب الذي تحمل فيه أحدهما غير الجانب الذي تحمل فيه الاخرى إذا هرفت هذا (فقلوه) وتعلل بذاتها اشارة إلى ما ذكرناه من أن التعلل للأمور الكلية لذات النفس من غير آلة (وقوله) وتذكر بالآلات اشارة إلى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية (وقوله) للامتياز بين المختلفين وضما اشارة إلى ما مثلناه من الامتياز بين العيين (وقوله) من غير استناد أي من غير استناد إلى الخارج .

المسألة الثانية عشرة . في القوى النباتية

قال : وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة .

اقول : لما كان البدن آلة للنفس في أفعالها المتوسطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته إلى اراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زيادة في مقداره على تناسب في أقطاره بأجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب في أقطاره

هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تجبل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصور الانسانية إلى احوالة تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابة المغذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبلغ إلى تمام النشوء والمولدة هي التي تقيد المنى بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض واهل ان اسناد التصوير إلى هذه القوى باطل وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

قال : واخرى أخص بها يحصل الادراك أما للجزئي أو للكلية .

أقول : للنفس أيضاً قوى أخص من الأولى هي الادراك أما للجزئي وهو الاحساس وأما للكلية وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو أخص من القوى الأولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان .

قال : وللغاذية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة .

أقول : القوة الغاذية يتوقف فعلها على أربع قوى ليم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتعضمه المهاضمة والمهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة إلى قوام ينهي لأن تجعله الغاذية جزء بالفعل من المغذي والدافعة للفضلات .

قال : وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء .

أقول : قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دماً

تدفعه إلى الكبد وفيها أيضا قوة جاذبة لما يفتدي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة .

قال : والنمو مغاير للسمن .

أقول : النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه وتكون الزيادة متداخلة في أجزاء المزيد عليه ^(١) وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهبزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فان أجزائه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل .

قال : والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا .

أقول : اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه الاشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها إلى مدير حكيم وأيضاً فان هذه التشكيلات أمور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في عملها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات ^(٢) وهو باطل بالضرورة .

المسئلة الثالثة عشرة . في انواع الاحساس

قال : وأما قوة الالهراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله .

(١) يعني عند النمو تجذب الأجزاء الأصلية جوهر الغذاء وهو يداخلها ويزيد عليها .

(٢) أي كل جنين يكون شكله كروياً لوحدة الفاعل ووحدة المفعول .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأمر العام أعني القوة النباتية شرع الآن في البحث عما هو أخص منه وهو القوة الحيوانية أعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدء باللس لأن باقي الحواس يراد لجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة واعلم ان اللس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره أجمع يدرك به المنافي والملائم .

قال : وفي تعدده نظر .

أقول : يختلف الناس في ان اللس هل هو قوة واحدة أو قووي كثيرة فالجمهور على انها قووي أربع (الأولى) الحاكمة بين الحار والبارد (الثانية) الحاكمة بين الرطب واليابس (الثالثة) الحاكمة بين الصلب واللين (الرابعة) الحاكمة بين الحشن والاملس لأن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد .

قال : ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والاضد .

أقول : الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيه الملاصقة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لأنها ان كانت ذات طعم مماثل للدرك لم يتحقق الادراك لأن الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفع للدرك عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض .

قال : ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم .

أقول : الشم قوة في الدماغ يحملها زائدتان شبيهتان بجلتي الشدى تابنتان من

مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلاً ولم يلحقها صلابة العصب ويفتقر إلى وصول الهواء المتفعل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذي الرائحة اليه لأنه انما يدرك بالملاقة وقد ذهب قوم إلى أن الشم انما يكون بأن يتحلل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسة لأن ذلك والتبخير يفتح الرائحة ويذكرها وقال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها والمصنف (ره) نبه بكلامه على تجويز الأمرين وان الشم قد يحصل بكل واحد منها .

قال : ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ .

أقول : ذهب قوم إلى أن السمع انما يحصل عند تعدي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرك الجهة ويتأخر السماع عن الأبصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف (ره) مال إلى هذا هيئتها وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو أمكن نفوذ الهواء .

قال : ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتعديان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون .

أقول : المبصرات أما أن يتعلق الابصار بها أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض والاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداها من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المراتب .

قال : وهو راجع فيها إلى تأثير الحدة .

أقول : الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع إلى تأثير الحاسة

فلا بصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئى هذا في حقنا نحن ولهذا قيده المصنف بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثر وذهبت الاشاعة إلى انه معنى زائد على تأثر الحدقة .

قال : ويجب حصوله مع شرائطه .

أقول : شرائط الادراك سبعة (الاول) عدم البعد المفرط (الثاني) عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين (الثالث) عدم الحجاب (الرابع) عدم الصغر المفرط (الخامس) أن يكون مقابل أو في حكم المقابل (السادس) وقوع الضوء على المرئى إما من ذاته أو من غيره (السابع) أن يكون المرئى كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون له ، إذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاولاء ان عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جازان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة كنا لا ندركها وذلك سفطة أما الاشاعة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الادراك واحتجوا باننا نرى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشرايط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلماذا أدركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئى أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى فالعمود أقصر لانه يوتر الحادة والضلعان أطول لانهما يوتران القائمة .

قال : بخروج الشعاع .

أقول : اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل (كشف المراد - م ١٤)

من العين إلى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى وهو اختيار المصنف ، وقال أبو على ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان أما الاول فلان الشعاع إما جسم أو عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صفرها حجم متصل منها إلى كرة الثوابت وأيضاً فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون أخرى فلا تكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية لان الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل وأما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير .

قال : فان انعكس الى المدرك أبصر وجهه ^(١) .

أقول : الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرئى وكان صيقلياً كالمرآة انعكس عنه إلى كل ^(٢) ما نسبته إلى المرئى كنسبة العين اليه ولهذا وجبتساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآة كلما وضعه اليها كوضع المرئى فان انعكس للشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه وإذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع إلى العين لعدم الملاسة وهذا علة أصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة .

(١) وذلك فيما إذا كان المقابل الواقع عليه الشعاع صيقلياً كالمرآة البصر المدرك وجهه لحصول شرط الرؤية وهو اتصال الشعاع بالمرئى والمدرك أي الناظر في المرآة يبصر حينئذ وجهه فنسبة الوجه إلى المرآة المرئية كنسبة العين اليها .

(٢) يعني انعكس الشعاع في المرئى الصيقل إلى كل جسم نسبت اليه في الوضع والمهاذات كنسبة العين إليه في ذلك فإذا وضعت المرآة في مقابل العين بحيث يكون الخط الشعاعي الخارج اليها قائماً عليها انطبق الخط الشعاعي المنعكس على الخط الشعاعي الخارج من العين إلى المرآة وحدثت زاويتان من جانب الخط يكتنف على أحدهما هذا الخط وخط آخر على نصف السطح من المرئى .

وأما القائلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع فى المرأة صورة الرائي ثم ينطبع فى العين من تلك الصورة صورة أخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت فى المرأة لم تتغير بتغير وضع الرائي .

قال : وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئى .

أقول : هذا اشارة إلى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب فى الحول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته فى سهم المخروط فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهمهما عند المبصر واتحدا ادرك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتقى السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيء الواحد شيئين . أما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع أولا فى الجليدية وليس الادراك عندها وإلا لادركنا الشيء الواحد شيئين كما إذا لمسنا باليدين كان لمسنا لكن الصورة التى فى الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب فى العصبين المحوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ يتعد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول .

المسئلة الرابعة عشرة :

فى انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات

قال : ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات .

أقول : اثبت الاوابيل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية (الاولى) بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التى تجمع عنده مثل المحسوسات

(الثانية) خزائنه وهي الخيال (الثالثة) الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والمداوة الجزئية (الرابعة) خزائنه وهي الحافظة (الخامسة) القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني للجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة ان استعملتها القوة الوهمية ومتفكرة ان استعملتها القوة الناطقة .

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه (أحدها) انا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعينين عند الحاكم لكن الحاكم وهو النفس إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولها معا في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك وإلى هذا الدليل أشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات .

قال : لرؤية القطرة خطأ والشعلة دائرة .

أقول : هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطأ والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لأن البصر انما يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة أخرى يحصل بها ادراك القطرة حال حصولها في المكان الأول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل انحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فتتصل صورتان في الحس المشترك فيرى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة .

قال : والمبرسم ما لا تحقق له .

أقول : هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام

يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج وإلا لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا أن تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلا بد من قوة جسمية ترسم فيها هذه الصور .

قال : والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ .

أقول : هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصورة التي باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانياً هو الذي شوهد أولاً واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بأن هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يفاير القابل لامتناع صدور الاثرين عن علة واحدة ولأن الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الاسرار .

قال : والوهم المدرك للمعاني الجزئية .

أقول : هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار اليه بقوله الجزئية وللحس المشترك لأن هذه القوة تدرك المعاني والحس المشترك يدرك الصور المحسوسة وأشار اليه بقوله للمعاني وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الادراك فتفايرا كما قلنا في الحس والخيال وأشار اليه بقوله المدرك .

قال : والحافظة .

أقول : هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلنا في الخيال سواء وهذه تسمى المذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغايات ولهم خلاف في أن المذكرة هل هي الحافظة أو غيرها .

قال : والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض .

اقول : هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها وبالتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تتركب بعض الصور مع بعض كما تتركب صورة جذع عليه رأس انسان وتتركب بعض المعاني مع بعض وتتركب بعض الصور مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة .

قال : الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة .

اقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل :

المسألة الاولى : في ان الاعراض منحصرة في تسعة

هذا رأى اكثر الاوائل فانهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن اما غني عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض (واقسامه تسعة) الكم والكيف والابن والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة واثبت بعضهم أعراضا أخر يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لأن الكون هو الابن او ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف فلأجل هذا بحث المصنف (قدسه) عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاولئ لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان .

المسألة الثانية: في قسمة الكم

قال : الاول الكم فمتصله القار جسم ومسطح وخط وغيره الزمات ومنفصله العدد.

اقول : الكم إما متصل أو منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر كالجسم إذا نصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم ان الوسط بداية لأحد القسمين ونهاية للآخر لأنه لو عد فيهما صارت الثلاثة اربعة وان اسقط منها صارت اثنين ولا اولوية لأحدهما دون الآخر إذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي تجتمع اجزأؤه في الوجود كالجسم أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون أحد الزمانين مجامعا للآخر والقار الذات اما أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير .

المسألة الثالثة : في خواصه

قال : ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد .

اقول : ذكر للكم ثلاث خواص (الاولى) قبول المساواة وعدمها عدم الملكة فان أحد الشئين انما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار (الثانية) قبول القسمة وذلك لأن الماهية انما يمرض لها الانقسام والائنيانية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء

وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة
عندم على ما سلف البحث فيه ومرادهم ههنا الأول (الثالثة) امكان وجود
العاد وذلك لأن المنقسم انما ينقسم إلى آحاد هي اجزائه فتلك الآحاد عادة له
ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة
كما في المتصل فان اللازم المطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد
لا الوجود بالفعل .

قال : وهو ذاتي وعرضي ^(١)

اقول : الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض
وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل والعدد الذي
هو معروض للكم المنفصل أو عارضاً كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره
فكميته عرضية لا ذاتية أو ما يحاميه في المحل أو ما يتعلق بما يمرض له كقولنا
قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي القوى عليه في المدة أو العدة
أو الشدة وعدم تناهيه .

المسئلة الرابعة : في احكامه

قال : ويعرض ثاني القسمين فيها لاولها ^(٢)

اقول : قد بينا أن الكم اما متصل واما منفصل وأيضاً اما ذاتي أو عرضي
فالثاني من القسمين في القسمين معاً يعرض للاول منها فان الجسم التعليمي قد

(١) الكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل
للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد أو حال في الكم بالذات كالشكل أو حال في محله
كاللون الحال في الجسم .

(٢) أي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمه للكم إلى المتصل
والمنفصل للكم المتصل الذي هو أول القسمين فيها أي في الذاتي والعرضي .

يمرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد وأيضاً الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالسافة أيضاً كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيها لأولهما.

قال : وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية .

اقول : يريد ان الكم ^(١) لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان (أحدهما) ان المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة . بيانه أن انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر واما المتصل فلأن أحد النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلاً لضده ولا مقبولا له فحصول التقوم ^(٢) والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية (الثاني) ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه . بيانه ان للتضاد شرطين (احدهما) اتحاد الموضوع (الثاني) ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفیان هنا اما عدم اتحاد الموضوع في العدد فلانه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح واما عدم كونهما في غاية التباعد إذ لا مقدار يوجد إلا ويمكن ان يفرض ما هو أكبر منه أو اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد .

(١) يعني أنه لاتضاد بين الكميات لأمرين الأول أن المنافي للضدية حاصل فان الضدية تقضي عدم قيام بعض الاضداد ببعض والكم بالعكس فان الخط قائم بالسطح وهو قائم بالجسم .
(٢) أي حصول التقوم في انواع الكم المنفصل وحصول القابلية في انواع الكم المتصل يقتضي انتفاء التضاد بين الانواع من كل منها .

قال : ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلها .

أقول : الكم بانواعه يوصف بأن بعضاً منه زائد على بعض آخر فان الشدة ازيد من الثلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعني النقصان لأن الزائد انما يعقل بالقياس إلى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبياناه ظاهر فانه لا يعقل أن يكون خطأ أشد من خط آخر في الخطية ولا ثلاثة أشد من ثلاثة أخرى في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة انما تتحققان بالنسبة إلى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة .

قال : وانواع المتصل القار قد تكون تعليمية ^(١)

أقول : الانواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما تسمى تعليمية وقد يؤخذ باعتبار آخر مثلاً إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقداراً تعليمياً كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لأن علم التعاليم انما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها .

قال : وان كانت تختلف ^(٢) بنوع ما من الاعتبار

(١) وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لأن العلوم التعليمية اعني الرياضة تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن أحوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يشتدون بها في التعليم ورياضة النفوس .

(٢) يعني يخالف الجسم التعليمي السطح والخط في أنه يمكن تخيله بشرط لا دونها لأن السطح والخط حيث انهما لا يتحققان إلى نهاية الجسم والسطح من الخارج وفي الخيال فلا يمكن تخيلهما بشرط لا عنهما إذ التقيد بعدم الشيء ينافي وجوده .

اقول : الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم يمكن ان يؤخذ بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فهذا اختلفت الانواع بنوع ما من الاعتبار .

قال : وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضته .

اقول : يريد ان يبين ان هذه الانواع بأسرها اعراض واستدل بطريقتين (احدهما) عام في الجميع (والثاني) يختص بكل واحد واحد أما العام فتقريره ان معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضاً .

قال : والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار إلى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد .

اقول : هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لأن ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان وإذا كان التناهي عارضاً كان ما يثبت بواسطته اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً وبيان عدم وجوبه انه انما

يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لاخط فيها بالفعل واما الزمان فانه يفتقر إلى الحركة لأنه مقدارها والمقدار يفتقر إلى المقدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض اولى بالمرضية فالزمان عرض واما العدد فلأنه يتقوم بالاحاد على ما تقدم والاحاد عرض فالعدد كذلك .

قال : وليست الاطراف اهداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة (١).

أقول : ذهب جماعة من المتكلمين إلى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها في الخارج وإلا لانقسمت لإنقسام محلها ولأن الطرف عبارة عن نهاية الشيء ونهاية الشيء هي عبارة عن فناءه وعدمه ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الاجسام فان كان بالأسر لزم التداخل وإلا فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الأول فانما يلزم في الاعراض السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضاً ولا فناء صرفاً لأن العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل هيئنا أمور ثلاثة (احدها) السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للإشارة موجود (والثاني) فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه (والثالث) اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضاف إلى ذي السطح وتارة للفناء فيقال نهاية لجسم ذي نهاية والاضافة هارضة لها متأخرة عنها وقد يؤخذ السطح هارياً عن هذه الاضافة فيكون موضوعاً لعلم

(١) أما أنها متصفة بالاعدام مع نوع ما بين الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به والانتفاء أمر عديمي يمرض للسطح بالاضافة إلى الجسم. والجواب أن الاطراف ليست نهايات بل أمور معروضة للنهايات .

الهندسة وكذا البحث في الخط والنقطة واما الثالث فان الجسمين إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحداً ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان .

قال : والجنس معروض التناهي وعدمه .

أقول : يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعي المتصل والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العدم المطلق فان العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات وانما يلحقان اعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتباره مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الآثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية وغير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها .

قال : وهما اعتباران .

أقول : يريد به ان التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناء أو عدم تناء بل انما يعقلان عارضا لنبرهما في الذهن .

قال : الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جعلتها بالاجتماع .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل :

الأولى في رسمه أعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأمور أعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف إلا إذا اختصت

بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الحفناش انه الطائر الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصويره توصلوا إلى تعريفه بموارض عدمية كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورهما على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسة في محلها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورهما على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اولياً ليدخل في الحدود العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي اللاقسمة مع انه من الكيف لأن اقتضاءه كذلك ليس اولياً بل لوحدة المعلوم .

المسئلة الثانية : في اقسامه

قال : واقسامه اربعة .

أقول : الكيف له انواع اربعة (احدها) الكيفيات المحسوسة كالاسود والحرارة (الثاني) الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالمعلوم والارادات والظنون (الثالث) الكيفيات الاستعدادية كاصلاية واللين (الرابع) الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها .

المسئلة الثالثة : في البحث عن المحسوسات

قال : فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات .

أقول : الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات .

المسألة الرابعة : في مغايرة الكيفيات للأشكال والامزجة

قال : وهي مغايرة للأشكال لاختلافها في الحمل .

أقول : ذهب قوم من القدماء إلى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل إلى اجزاء صفار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالبرودة والتى يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرودة والذي يقطع العضو إلى اجزاء صفار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحلو والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطها باقى انواع الالوان ، والمحققون ^(١) ابطالوا هذه المقالة بأن الأشكال والألوان مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالإيجاب ما يعمل على الآخر بالسلب فيلزم تغايرها بالضرورة. ويبانه ان الاشكال ملوسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملوسة وأيضاً الأشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك .

قال : وللمزاج لمعومها .

أقول : ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة ^(٢) وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلها والحرارة

(١) والجواب أن الأشكال والالوان والطعوم والموسات مختلفة في الجهول والاشكال غير متضادة لأنها من الكم وقد تقدم عدم التضاد في الكم والالوان متضادة وكذا الطعوم والموسات فالحلو والحامض متضاد وكذا الاسود والابيض والحار والبارد فاختلفت المحمولات دليل على اختلاف للموضوعات .

(٢) حيث ذهبوا إلى أن الكيفيات عبارة عن الامزجة فحصول المزاج من اختلاط الحار والبارد.

والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بلموس يكون مغايراً للمزاج وان كان تابعاً له ^(١) لكن التابع مغاير للمتبع .

المسئلة الخامسة : في البحث عن الملموسات

قال : فمنها أو اويل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة والهبوسة والهوا اقي منتسبة اليها .

أقول : لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كل حيوان قدم البحث عنها . واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب اليها فالفعلية كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمنفعة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعة ما تنفعل المادة باعتبارها وانما كانت الاوليان فعليتان والاخران منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارها لأن الأولين تفعلان في الآخرين دون العكس واما باقي الكيفيات الملموسة كاللطف والكثافة واللزوجة والهاشاشة والجفاف والبلة والنقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة .

قال : فالحرارة ^(٢) جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس

(١) وان كان اللون والطعم وغيرهما من الكيفيات التي تحصل في المركب ولا تكون في الملموسات وإن كانت تابعة للمزاج الحاصل فيه لكن التابع مغاير للمتبع .

(٢) فإن الاجسام مركبة من اللطيف والكثيف وكان اللطيف أخف فإذا حملت الحرارة في المركب تصاعدت أجزائه الا لطيفة وبقيت الكثيفة فإذا صعد اللطيف جامع متشاكله وفارق مخالفه وقد تمثل ذلك بما إذا تسخن الماء فانه تصعد الاجزاء الهوائية الكائنة فيه فتجتمع مع مثلها وتنفرد عن مخالفها واما البرودة بالعكس فانها جامعة للمختلفات متفرقة للمتشاكلات فانها إذا عملت في المركبات المتخالفة الاجزاء اوجبت كثافتها ولتصاق بعضها ببعض ولذا يتجمد الماء المدخول فيه الهواء بالبرودة .

اقول : الحرارة من شأنها احداث الحفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فإذا وردت الحرارة على المركب وسخنه طلب اللطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد اللطف جامع مشاكله فمن ههنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك .

قال : وهما متضادتان .

اقول : الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ لأننا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية .

قال : وتطلق الحرارة ^(١) على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة .

اقول : لفظة الحرارة تطلق على معان أحدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الفريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأن تلك مضادة للحياة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم .

قال : والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس :

(١) قالوا الحرارة تطلق على أربعة معان الاول الحرارة المحسوسة من النار الثاني الاستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من الشمس الثالث الحرارة الحاصلة من الحركة الرابع الحرارة الفريزية الموجودة في بدن الإنسان وانما قلنا باختلافها لأن بعضها يفيد الاحراق والطبخ ونحوها وبعضها يفيد توليد النبات ونضج الفواكه ونحوها وبعضها يفيد الهضم وبعضها يفيد الحس والحركة واختلاف الوازم يدل على إختلاف الملتزمات .

(كشف المراد - ١٥م)

اقول . الرطوبة فسرهما الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندما وعند الشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شأنه أن يبطل واليبوسة مقابلة للرطوبة .

قال : وهما مغايرتان للين والصلابة .

اقول : اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للإنفجار ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للفر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك .

قال : والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين .

اقول : لما كان الثقل^(١) والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما (وأعلم) أن كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واذاني فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مراكز العالم إذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق واما الاذاني فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين (احدهما) الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين

(١) الثقل اما مطلق واما مضاف وكذا الخفة والثقل المطلق هو الأرض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء وعبر عنها العلامة بالحقيقي والاذاني .

المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط^(١) ولا يتضاد هاتان الحركتان (والثاني) الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقیل وخفيف بالاضافة .

قال : والميل طبيعي وقسري نفساني .

اقول : الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وينقسم بانقسام معلوله اهني الحركة إلى طبيعي كميل الجهر المسكن في الهواء والزق في الماء وإلى قسري كميل الجهر إلى فوق عند قسره على الصعود ، وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الارادي .

قال : وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير .

اقول : الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققة يصدر عن الثابت شيء متغير^(٢) وذلك لأن الطبيعة أمر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من أمر يشد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك .

قال : ومختلفه متضاد^(٣)

اقول: يشير إلى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لأن الميل يقتضي

(١) أي الهواء ثقیل بالاضافة إلى النار والأرض كما أن الماء خفيف بالاضافة إلى الأرض ثقیل بالاضافة إلى الهواء والنار، وحاصل الكلام إلى هنا أن الخفيف ما تحرك بطبعه نحو المحيط سواء وصل به فيكون مطلقاً او لا فيكون مضافاً والثقیل ما تحرك نحو المركز .

(٢) يعني أن الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف وهذه المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون معلولة للطبيعة الواحدة لامتناع صدور الكثير عن الواحد .

(٣) أي مختلف الميل الذاتي كليل إلى فوق والميل إلى تحت .

الحركة إلى جهة والصرف عن أخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول ، نعم كما يجوز أن يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان أحدهما بالذات والآخرى بالمرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فإذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان اعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالباً أخذت الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلاً ثم تقوى الطبيعة ويأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة إلى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلاً مشوباً بآثار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون الجسم ابداً ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد .

قال : ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادته ^(١)

اقول : هذا إشارة إلى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره أن المتحرك إذا كان خالياً عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فإنه يقطعها في زمان فإذا فرضناه محفوفاً بالمعاوقة قطعها

(١) بيانه كما تقدم وحاصله أنه لو كان هناك ثلاثة اجسام فالاول لا ميل له ، لا طبيعي ولا نفساني وترك بالقاسر مقدار فرسخ في ساعة والثاني له ميل مساوي وعائق ما تحرك بالقاسر في مقدار فرسخ في ساعتين والثالث له ميل وعائق بنسبة عدم الميل والعائق إلى الجسم الثاني الذي فيه ميل وعائق فانه لا بد وأن يتحرك بالقاسر في مقدار الفرسخ في ساعة فيلزم تساري الجسم الثالث الذي فيه ميل وعائق للجسم الأول الحال عنها في أن كلا منهما تحرك في مقدار الفرسخ في ساعة وهو بدهي الاستحالة وهذا المحال نشأ من عدم الميل .

في زمان أطول فإذا فرضناه مع معاودة أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاودة وذلك محال قطعاً لامتناع تساوي زمان عديم المعاودة وواجدها.

قال : وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها .

أقول : لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على رأى الاوائل شرع في البحث عنه على رأى المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لأن تساوي الملول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف أبو علي وأبو هاشم في مختلفه فقال أبو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي يتجاوزها اثنان، وقال أبو علي انه متضاد .

قال : ومنه الثقل ^(١) وآخرون منهم جعلوه مفارياً .

أقول : من اجناس الاعتماد عند أبي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً ، وقال أبو علي ان الثقل راجع إلى تزايد اجزاء الجسم فجعله مفارياً لجنس الاعتماد وهو خطأ لأن تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له .

قال : ومنه لازم ومفارق .

أقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد ^(٢) منه ما هو لازم وهو الاعتماد

(١) يمني عند طائفة أخرى منهم الثقل مفارياً لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام أجزائه كان الثقل .

(٢) قسموا الاعتماد إلى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقل من جهة السفلى واعتماد الخفيف في جهة العلو وإلى اعتماد مفارق كالليل إلى اسفل من الثقل والميل إلى العلو في الخفيف فانهما لازمان إذ لا يمكن مفارقة الميل إلى السفلى من الأرض وإلى العلو من الهواء .

نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو المحتلب وهو المقتضي للحركة إلى إحدى الجهات الأربع وإنما كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في إحداها أو ذهابه به عنها بخلاف الجهتين.

قال : ويفتقر إلى محل لا غير ^(١) .

أقول : لما كان الاعتماد عرضاً وكان كل عرض مفتقراً إلى محل كان الاعتماد مفتقراً إلى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلأجل هذا قال انه يفتقر إلى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين ^(٢) افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الأول بأن صفة ذاته ^(٣) وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني بأنه يكون مساوياً للتأليف لأن الافتقار إلى ازيد من محل واحد من خواص التأليف والاشتراك في أخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات ^(٤) .

قال : وهو مقبور لنا .

أقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا لأنه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا .

(١) لأن الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر إلى محل لا امتناع حلول عرض في محلين .

(٢) أي من أن كل عرض مفتقر إلى محل وان كل عرض يمتنع حلوله في محلين والطاعن هو أبو هاشم .

(٣) وحاصل الاستدلال أنه لو لم يكن له وجود لأن مدافعة المحل من ذاتيته فلو انتفى المحل انتفت المدافعة فانتفت ذاته .

(٤) أي فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعاً .

قال : ويتولد ^(١) عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته .

اقول : قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى اقسام ثلاثة (أحدها) ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط وان كان قد يحتاج اليه أحياء وهو الاكوان والاعتماد في محله وأن كان تولدهما ^(٢) في غير محله بشرط التماس وانما قلنا أنه يتولد عنه الاكوان لأن الجسم يختص بجهة دون أخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية شيئاً بعد شيء فإن المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معاً ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر (وثانيها) ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فإنها تتولد عنه بشرط المصاكة لأن الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يعمل محلها أولى (وثالثها) ما يتولد عنه لا بنفسه

(١) ويتولد عن الميل اشياء ثلاثة بعضها لذاته من غير شرط كالأكوان الاربعة أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالجبر يكون ساكناً إذا كان في الأرض وسكونه معلول الميل إذ لولا ميله لم يسكن ومتحركاً إذا ألقى من سطح وحركته معلولة للميل إذ لولا ميله لم يتحرك ووقف في الهواء وان الاكوان الاربعة تتولد عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط الثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد لا لذاته لكن بواسطة كالالم .

(٢) وان كان تولد الاكوان والاعتماد في غير محل الاعتماد يحتاج إلى التماس كما إذا اوجد جسم في جسم اعتماداً أو حركة أو سكوناً أو اجتماعاً مع جسم ثالث أو افتراقاً عن جسم ثالث .

بل بتوسط وهو الألم والتأليف فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة تولد التأليف والتفريق يولد الألم .

المسألة السادسة: في البحث عن المبصرات

قال : ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء

أقول : من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصري أولاً وبالأذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المراتبات فإن البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول ومنها اوائل الملموسات فإن فيه تنبيهاً على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها .

قال : ولكل منهما طرفان .

أقول : لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذا فإنها متوسطة بين هذه كالحرارة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه من الاضواء .

قال : وللاول حقيقة .

أقول : ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أن الالوان لا حقيقة لها فإن البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المنقسمة إلى الاجزاء الصفار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل انما يتخيل لعدم غور الضوء في عمق الجسم ، والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية وأخرى أنه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالأمور المحسوسة غنية عن البرهان .

قال : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .

أقول : طرفا اللون هما السواد والبياض وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعها خلافاً لبعض الناس حيث ذهب إلى انها يجمعان كما في الذبابة وهو خطأ .

قال : ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود .

أقول : ذهب أبو علي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لأنها لا تراها في الظلمة فإما أن يكون لعدمها وهو المراد أو لحصول مانع وهو ما يقال من أن الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل وإلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلاً وليس كذلك وهو خطأ جداً لأنها نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ، ونبه المصنف على ذلك بقوله ويتوقف أي اللون على الثاني أي الضوء في الادراك لا الوجود .

قال : وهما متغايران حساً .

أقول : يريد أن الضوء واللون متغايران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة .

قال : قابِلان للحدة والضعف المتباينان نوعاً .

أقول : كل واحد من هذين اعني اللون والضوء قابل للحدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج أشد من البياض في العاج وضوء

الشمس أشد من ضوء القمر إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد في كل نوع مفاير للضعيف منه بالنوع ، وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطأهم فيما تقدم .

قال : ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس .

أقول : ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضيء وإنما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده هن محل يقوم فيه فلو كان جسماً لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس أن الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اعترافه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسماً لكان ساتراً لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك ، أو نقول أن الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس وأما سبب توهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره .

قال : بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل .

أقول : لما أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبه بذلك على ان

المضيء انما يضيء ما يقابله .

قال : وهو ذاتي وعرضي ^(١) وأول وثان .

أقول : الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وأيضاً منه ما هو أول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق وأما العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فانه يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس .

قال : والظلمة عدم ملكة .

أقول : والظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له لأن المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وتفتيحها في عدم الإدراك فلو كانت كيفية وجودية مدركة لحصل له الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقاً .

المسئلة السابعة : في البحث عن المسموعات

قال : ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع أو القلع .

(١) وهو ذاتي وهو القائم بالمضيء نفسه كالشمس وعرض وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى الأول ضياءً والثاني نوراً ، وأول وهو الحاصل من المضيء لذاته كضوء الهواء بالشمس قبل طلوعها وثاني وهو الحاصل على مقابلة المضيء لغيره كالأرض المقابلة للهواء والهواء مضيء للشمس قبل طلوعها .

أقول : من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع (واعلم) ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون إلى أنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع أو القرع وآخرون قالوا انه القلع أو القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول للتموج المعلوم للقرع أو القلع وليس هو أحدهما لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت ، إذا عرفت هذا (فاعلم) ان القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعي بذلك أن تموجا واحدا ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما في تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس .

قال : بشرط المقاومة .

أقول:القرع انما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك .

قال : في الخارج .

أقول : ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما إذا تموج الهواء وانتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ وإلا لم تدرك الجهة ولا البعد كما في اللس حيث كان ادراكه بالملاقة ولا يمكن أن يقال أن ادراك الجهة انما كان لأن القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لأن لو سدنا

الاذن اليسرى لادر كنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من الجهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد والضعيف القريب .

قال : ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك الهيئة الصورية .

أقول : الصوت يستحيل عليه البقاء خلافاً للكرامية والدليل عليه انا إذا سمعنا لفظة زيد أدر كنا الهيئة الصورية أعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت أجزاء الحروف باقية لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقي التركيبات الخمسة ^(١) .

قال : ويحصل منه آخر ^(٢) .

أقول : الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل إلى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك للتموج الآخر صوت آخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصداء انما يحصل من تموج الهواء الحاصل المتموج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال ، وكلام المصنف (ره) محتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين .

قال : ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفاً .

قوله : يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان .

(١) لأن المفروض أن جميع التراكيب موجود في الهواء .

(٢) لأنه إذا صادم الهواء المتموج الحاصل للصوت جسماً كجبل أو جدار رجع الهواء المتموج إلى الخلف فيدرك الصوت مرة ثانية وهو المسمى بالصداء .

قال . إما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض .

أقول : ينقسم الحروف إلى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين أعني الواو والألف والياء وهي انما تحصل في زمان وأما صامت وهو ما عداها والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف والمختلف اما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو اما أن يكون أحد الجيمين مثلاً ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بالعرض والآخر بضدها .

قال : وينتظم منهما الكلام بأقسامه .

أقول : هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفاً مخصوصاً أي بحسب الوضع سميت كلاماً فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقيدي وغيره . وإلى هذا أشار بقوله بأقسامه .

قال : ولا يعقل غيره .

أقول : يريد أن الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزلة ، والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لأن الانسان قد يأمر بما لا يريد اظهاراً لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخييل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للحياة والقدرة وغيرهما من الأعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايراً لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظياً .

المسألة الثامنة : في البحث عن المطعومات

قال : ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها ^(١) .

أقول : المشهور عند الاوائل أن الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه وتعد التفاهة من الطعوم للتسعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والمخوضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المتدلة في مثلها في العدد أعني ثلاث كيفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المتدلة فان الحاران فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف المخوضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة .

المسألة التاسعة : في البحث عن المشومات

قال : ومنها المشومات ولا اسماء لأنواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة .

أقول : من أنواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة أو من حيث اضافتها إلى المحل كرائحة المسك .

(١) وبيان ذلك أن الطعوم البسيطة تسعة لأن الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكشف أو اللطف أو المعتدل بينها فاذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها .

المسئلة العاشرة : في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

قال : والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللا قوة .

المسألة الحادية عشرة : في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال : والنفسانية حال أو ملكة .

أقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الانفس وهي ضربان إما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لسرعة زوالها وأما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعبئه ملكة .

المسئلة الثانية عشرة : في البحث عن العلم بقول مطلق

قال : منها العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت .

أقول : من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر ايجاباً أو سلباً وانما شرط في التصديق

الجزم لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن وشرط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب وشرط الثبات لان الخالي منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة .

قال : ولا يحد .

أقول : اختلف المقلد في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون إلا كذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين .

قال : ويمتسمان الضرورة والاكتساب .

أقول : يريد ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر ايجابا أو سلبا وبالمكتسب ضد ذلك فيها .

المسئلة الثالثة عشرة : في ان العلم يتوقف على الانطباع

قال : ولا بد فيه من الانطباع .

أقول : اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون ، احتج الاولون بأننا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج ولو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صرفا ونفيا محضا فيستحيل (كشف المراد م - ١٦)

الاضافة اليها، واحتج الآخرون بوجهين (الأول) ان التعقل لو كان هو حصول صورة المقول في العاقل لزم ان يكون الجدار المتصف بالسواد متعلقاً له ، والتالي باطل فكذا المقدم (الثاني) ان الذهن قد يتصور أشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدراً والجواب عنهما سيأتي .

قال : في المحل المجرد القابل .

أقول : هذا اشارة إلى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلناه عاقلاً مجرد عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان صورة المقدار لا يلزم ان تكون مقداراً وأيضاً هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلاً لها أما الجسم فليس محلاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعلقاً له .

قال : وحلول المثال مغاير .

أقول : هذا اشارة إلى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج فلم ان حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيب .

قال : ولا يمكن الاتحاد .

أقول : ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورة المقول والعاقل وهو خطأ فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم أيضاً المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد .

قال : ويختلف باختلاف المعلوم .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلومات ومنهم آخرون وهو الحق لأننا قد بينا أن التعلل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد بثنين وإنما يجوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة .

قال : كالحال والاستقبال .

أقول : هذا إشارة إلى إبطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وإنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم فإذا علم أن زيدا سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى علماً للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب وهذا خطأ فإن العلم بأن الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزايل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه ، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضوع إن شاء الله تعالى .

قال : ولا يعقل إلا مضافاً فيقوى الإشكال مع الاتحاد .

أقول : اعلم أن العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فإنه لا يعقل إلا مضافاً إلى الغير فإن العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الإضافة حتى بعضهم توهم أنه نفس الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت أمراً حقيقياً مغايراً للإضافة إذا عرفت هذا فإن الإشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال

المصنف (ره) والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول إذا كانا شيئاً واحداً كما إذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بأن يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتأتى ههنا لاستحالة اجتماع الأمثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة إذ الاضافة إنما يعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته، والجواب عن الأول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالماً بغيره أما عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة أخرى وعن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فأمكن تحقق الاضافة ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية وهذان رديان^(١) أما الأول فلان المغايرة بين العاقل من حيث أنه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعلل فلو جعلنا التعلل^(٢) متوقفاً على هذا النوع من التغاير دار وأما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالماً^(٣) بجزئه وليس البحث فيه .

قال : وهو عرض لوجود حده فيه .

أقول : ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا أن العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض أيضاً والذين قالوا أن العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا

(١) أي المذكوران في الجواب عن الأشكال الثاني الذي هو الاضافة .

(٢) أي لو جعلنا التعلل الذي هو نفس الاضافة على القول به أو صورة ذاته الاضافة متوقفاً على التغاير الاعتباري لدار أما توقف المغايرة على التعلل فلأن التعلل لو لم يكن فلا عاقل ولا معقول حتى تحصل المغايرة وأما توقف التعلل على المغايرة فلأن التعلل هو نفس الاضافة .

(٣) لأن الماهية الكلية الانسانية مثلاً هو جزء لشخص الانسان العاقل لنفسه وليس البحث فيه بل البحث في علم الانسان بذاته الشخصية .

في موضوع وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض أيضا لوجود حد المرض فيه فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى المرض واستدلال القائلين بأنه جوهر خطأ لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له (١) .

المسئلة الرابعة : في أقسام العلم

قال : وهي فعلي وانفعالي وغيرهما .

أقول : العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما إذا تصورنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه ، ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسما والأرض وأشباههما ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته .

قال : وضروري اقسامه ستة ومكتسب .

أقول : قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما وأقسام الضروري ستة البدييات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البدييات (الثاني) المشاهدات وهي اما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبأفعالنا (الثالث) المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مولى ويفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي

(١) يعني أن الموجود في الخارج تكون تلك الصورة الذهنية مثلاً له فهو كالموجود في الذهن بحسب الماهية .

وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثريةً والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس (الرابع) الحدسيات وهي قضايا مبدء الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلا أن الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب في المجربات معاوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين (الخامس) المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ على الكذب (السادس) فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار أوسط لا ينفك الذهن عنه .

قال : وواجب وممكن :

أقول : العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته وإلى ممكن وهو ما عداه وإنما كان الأول واجباً لأنه نفس ذاته الواجبة .

قال : وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق ^(١) .

أقول : اعلم ان التابع يطلق على ما يكون متأخراً عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاداً منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالمعلم الفعلي وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم

(١) أي أن موازن العلم وهو المعلوم أصل والعلم فرع بيان ذلك أن العلم وإن كان سابقاً على المعلوم في بعض الموارد إلا أن العقل إذا تصورهما رأى أن المعلوم هو الأصل بحيث لو لا كونه في موطنه ولو بعد حين لم يتعلق العلم به من حيث السالبة بانتفاع الموضوع .

وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذي هو الأصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكى .

قال : فزال الدور (١) .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) أن يقال قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وهيئنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزكم الدور اذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه وتقدير الجواب عن هذا ان نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم (٢) وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي يحصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا (الثاني) أن يقال المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسة وهيئنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما غير معقولين فيبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى أزلي والمعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بنوع ما من

(١) وتقدير الدور أن العلم إذا كان تابعا لم يكن علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأسا لأن العلم الفعلي علة للمعلوم ولا شبهة في اصالة العلة بالنسبة إلى المعلول فلو كان المعلوم أيضا علة لدائر ، وجوابه أن العلم الفعلي ليس علة على الإطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له في الخارج بمعنى أن هذا العلم يصير سببا لاوادة الفاعل المعلول من الخارج .

(٢) ومراده بما عليه المعلوم هو حالة المقتضى لكونه أصلا وهو ثباته وعدم تحيزه بزوال العلم ومراده بما عليه العلم هو حالة المقتضى لمقابل ذلك .

أنواع التقدّمات بالاعتبار الذي كان به متأخراً عنه والجواب عنه ما تقدم أيضاً .

المسئلة الخامسة عشرة : في توقف العلم على الاستعداد

قال : ولا بد فيه من الاستعداد أما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول .

أقول : قد بينا أن العلم إما ضروري وإما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولاً عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وإنما تستعد النفس للقبول على التدرّج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلاً قليلاً لأجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد أخرى فيتم الاستعداد لأفاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات وأما النظرية فإنها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية أما في التصورات فبالحد والرسم وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية .

المسئلة السادسة عشرة : في المناسبة بين العلم والادراك

قال : وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع^(١) وباصطلاح

(١) بيان ذلك أن العلم يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع فالجنس هو الادراك والنوع هو العلم وباصطلاح آخر مفارقة النوعين فكل من العلم والادراك نوع تحت جنس وهو الإدراك مطلقاً والعاصل أن في الادراك اصطلاحين الأول أن يكون بمعنى الادراك المطلق الأعم من الجزئي كادراك العكون بالبصر وهكذا والكلّي كالعلم بالكليات وهذا المعنى يكون الادراك المطلق من العلم .

مفارقة النوعين .

اقول : اعلم ان العلم يطلق على الادراك للأمر الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي أعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس ، النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يطلق الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت الجنس وهو الادراك مطلقا هنا .

المسئلة السابعة عشرة : في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قال : وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول .

اقول : العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلاثة (الأول) العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التام ولا على النقصان (الثاني) العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته (الثالث) العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها ومزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها .

المسألة الثامنة عشرة : في مراتب العلم

قال : ومراتبه ثلاث .

أقول : ذكر الشيخ أبو علي أن للتعقل ثلاث مراتب (الأولى) أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك (الثانية) أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علماً تفصيلياً (الثالثة) العلم بالشيء إجمالاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فإنه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لأنه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علماً بها على جهة التفصيل وهو ظاهر .

المسألة التاسعة عشرة : في كيفية العلم بذى السبب

قال : وفو السبب انما يعلم به كلياً ^(١) .

أقول : اعلم ان الشيء إذا كان ذا سبب فإنه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه فإذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه فذو السبب انما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه إذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية ، وتحقيقى هذا انك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان

(١) وذكر السبب أي المعلوم وإنما يعلم به كلياً وفي هذا إشارة إلى أمرين الأول أن العلم بشيء ذا سبب لا يمكن إلا بعد العلم بسببه إذ الشيء ذو السبب ممكن فإذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه الثاني أن العلم به جزئياً بل انما هو علم كلي فلم علمنا أن النار علة للاحراق كان علمنا بالاحراق الكلي لا الجزئي لأن نفس تصور الاحراق لا يمنع عن وقوع الشركة وكذلك علمنا بصدوره من النار لا يمنع الشركة وسره أن الشيء ما لم يجب لم يتشخص إذ تقييد الكلي بألف كلي لا يوجب الجزئية إذ لا يرتفع احتمال الشركة .

العلم به كليا والكسوف وان كان شخصا فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في شخص والنوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته وأحواله ويكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه كليا حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي أسبابه كذا وكليا حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كليا بعلة .

المسألة العشرون : في تفسير العقل

قال : والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

أقول : هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسرهُ قوم بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو ضعيف^(١) لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد .

قال : ويطلق على غيره بالاشتراك .

قوله : لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها أما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي أما العلمي (فأول) مراتبه الهولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي (وثانيها) العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى بالقوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذي تثبت

(١) يضي تلازم يصح العقل والعلم ولا يفسر أن أحدهما بالآخر لأن الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشئين لا يلزم الاتحاد بينهما .

أفكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه (وثالثها) العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شئت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجودة (ورابعها) العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة وأما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنة والقيحة وعلى فعل الأمور الحسنة والقيحة .

المسئلة الحادية والعشرون : في الاعتقاد والظن وغيرها

قال : والاعتقاد يقال لاحد قسميه .

أقول : الاعتقاد من الأمور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها فقال جماعة بالأول وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك لكان أما مثلاً للعلم وهو المطاوب أو ضداً فلا يهتمان مع انهما قد يهتمان أو مخالفاً فلا ينتفيان بال ضد الواحد^(١) (والتحقيق) هنا أن نقول أن الاعتقاد أحد قسمي العلم وذلك لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم أحد قسمي العلم .

قال : فيتما كمان في العموم والخصوص .

أقول : هذا نتيجة ما مضى والذي نفهم منه ان الاعتقاد قد ظهر انه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار لأن العلم شامل للتصور والتصديق

(١) مع انهما ينتفيان بال ضد الواحد .

الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص (واعلم) ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسماً من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذ لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه ^(١) .

قال : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم .

أقول : اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متاثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به أبو هاشم أولاً ثم حكم بأن تضاده انما هو لتعلقه بالايحاب والسلب لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه .

قال : والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان .

أقول : هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان إلى أن السهو معني يضاة العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا .

قال : والشك تردد الذهن بين الطرفين .

أقول : الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على

(١) ويانه أن الاعتقاد بأحد الاصطلاحين وهو اعتبار معناه الأخص من العلم المطلق اذ هو شامل له والتصور وبالاصطلاح الآخر أعم من العلم اذ شامل له وللظن والجهل المركب والتقليد .

التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل وأبي هاشم وقال أبو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجده بعد أن لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات .

قال : وقد يصح تعلق كل من العلم ^(١) والاعتقاد بنفسه وبالاخر فيتفاير الاعتبار لا الصور ^(٢) .

(١) قوله وقد يصح تعلق كل الى آخره، بيان ذلك أن الاعتقاد والعلم يصح كل منهما يجمع الأشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فحينئذ لا يكون بين العلم والمعلوم تفاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة حينئذ الى صورة أخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وسائر صفاتها القائمة بذاتها، أقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصوراً أو تصديقاً وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن نتصور ذلك التصور أو للتصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية أخرى منتزعة عنها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علماً حضورياً أما إذا تعلق الاعتقاد أو العلم التصديقي بالعلم أو الاعتقاد كان يحكم على تصور الإنسان مثلاً أو على التصديق بحال من أحواله بأنه كذا كان العلم بالحكم عليه من قبيل التصور بالتصور أو التصديق غير محتاج الى صورة أخرى منتزعة منه وكان العلم متحداً مع المعلوم بالذات مغايراً له بالاعتبار لكن باقى أجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون إلا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك بالكسر ويكون للعلم حينئذ مغايراً للمعلوم بالذات .

(٢) أي بأن نعلم إذا عالم بالشئ الفلاني وهذا مقابل الجهل المركب وكذلك يصح تعلقه بالاعتقاد بأن نعلم إذا نمتد برسالة محمد بن عبد الله وكذا بالنسبة إلى الاعتقاد فيصح تعلق الاعتقاد بنفسه بأن نمتد انا نمتد بنبوة النبي (ع) مثلاً ويصح تعلقه بالعلم بأن نمتد باننا عالم بقيام زيد فيتفاير الاعتبار لا الصور .

أقول : اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح تعلقها بجميع الأشياء حتى بأنفسها فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آلة ينظر به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه وكون الشيء معلوماً مغايراً لاعتبار كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار أما الصور فلا وإلا لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة إلى معلوم واحد لأن العالم بالشيء لا ينفك عن العالم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين (واعلم) ان العلم بالعلم علم بكيفيته وهيبته للعالم يقتضى النسبة إلى معلوم ذلك العالم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان .

قال : والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لاحدهما .

أقول : اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالماً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمى الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركبه والثاني مركباً لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة .

قال : والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان .

أقول : الظن ترجيح أحد الطرفين أعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحاً غير مانع من التقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم (واعلم) ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علماً .

قال : ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل .

أقول : لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للتقيض وكان للترجيح مراتب داخلية بين طرفي شدة في الغاية كان قابلاً للشدة والضعف

وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجعان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعني الشك المعص .

المسئلة الثانية والعشرون : في النظر واحكامه

قال : وكسي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة .

أقول : قد بينا ان العلم ضربان ضروري لا يفتر إلى طلب وكسب ونظري يفتر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنية للتصور إلى أمر مجهول فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع في الأمور الذهنية كذلك يقع في الأشياء الخارجية فالتقييد بالأمور الذهنية يخرج الآخر عنه (ثم) الترتيب الخاص قد يراد لاستحصا ما ليس بمحاصل وقد لا يكون كذلك (١) فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على الملل الأربع للنظر أعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة إلى الفاعل وهذه الأمور قد تكون تصورات هي اما حدود أو رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق (واعلم) ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالماضي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذان الجزآن بأن كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانه كان الحد مشتملا على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً ، واليه أشار المصنف (ره) بقوله مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي والجزء الصوري (واعلم) ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لأن العلم بافادته للملم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان النظر لو استلزم العلم لم

(١) أي بل يراد لاستحضار ما هو حاصل في الخزانة .

يختلف الناس في آرائهم لإشترائهم في العلوم الضرورية التي هي مبادىء للنظرية وذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضرورة فانا متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن يحدث حصل لنا العلم بالضرورة بأن العالم يحدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فإن كثيراً من الضروريات بتشكك فيها بعض الناس إما لحفاء في التصورات أو لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لأن اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الفلط اما في الجزء المادي او الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزئين.

قال : ومع فساد احدهما قد يحصل ضده^(١)

أقول : النظر إذا فسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده اعني الجهل وقد لا يحصل والضابطة في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجاً فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاجازان تكون صادقة وان تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلا لكان المعق إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه

(١) وقد يحصل ضده أي العلم بمعنى أنه ينتج شيئاً مخالفاً للواقع الذي هو الجهل نحو كل انسان حجر وكل حجر جماد فالنتيجة كاذبة وهي كل انسان جماد وقد يحصل العلم أي تكون النتيجة مطابقة للواقع نحو كل انسان حجر وكل حجر فاطق فكل انسان فاطق وقد لا يحصل شيء أصلاً نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان صاهل فإنه لا ينتج أصلاً لعدم كونه على طبق احد الاشكال الاربعة .

معارض^(١) بالنظر الصحيح فإن شرط اعتقاد حقية المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد ايضاً .

قال : وحصول العلم عن الصحيح واجب .

أقول : اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما ابطالوا القول باستناد الافعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفى عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في سائر الاسباب والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فإنا نعم قطعاً انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما .

قال : ولا حاجة إلى المعلم .

أقول : ذهب الملاحدة إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الاشياء وأقربها من دون مرشد وأطبق العقلاء على خلافه لأنه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم أو لا وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون المعلم وقد الزمهم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطة المجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولأن احتياج كل عارف إلى معلم

(١) بيان المعارضة بأن يقال إن النظر الصحيح لا يستلزم العلم وإلا لكان المبطل إذا نظر في دليل الحق افاده العلم ولكنه لا يفيد لأنه ممتد ببطلان الدليل .

يستأنم حاجة المعلم إلى آخر ويتسلسل وهذان الالتزامان ضعيفان لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد^(١) إلى استنباط الاحكام من الأدلة التي من جعلتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لمقولنا اما على تقدير الزيادة فلا .

قال : نعم لا بد من الجزء الصوري .

أقول : يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا بد مع حضور المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل^(٢) لأحد في اعتقاده وقيل لا حاجة إليه والالزم التسلسل^(٣) أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفترق إلى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة .

قال : وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والالزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عدم ضدها اعني الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفة ويشترط ايضاً حضورها يعني حضور المطلوب الذي هو الغاية إذ الفافل عن

(١) يعني أن المعلم يربط المقدمات التي يعجز الانسان عن ترتيبها فبعد أن يرتبها ينظر الانسان فيها ويستنبط الحكم منها بمقله .

(٢) أي الحلل الواقع من جهة الصورة .

(٣) أي القياس لو احتاج إلى الجزء الصوري فاما أن تحتاج إلى الجزء الصوري الخارج من نفس هذا القياس فيلزم التسلسل إذ ذلك الجزء الصوري الخارج يكون ايضاً في ضمن قياس محتاج إلى جزء صوري آخر وهكذا واما أن يحتاج إلى الجزء الصوري في نفس هذا القياس فهو احتياج الشيء الى نفسه واشتراطه بها .

الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب .

قال : ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وإنتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا .

أقول : اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلا بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهبنا ثلاث مقدمات (احديها) ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا واستدلوا على ذلك بوجهين (الأول) ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا (الثاني) ان شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة (الثانية) ان معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قطعاً فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر إذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفكت من ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة (الثالثة) ان ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزم تكليف ما لا يطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه فحينئذ اما ان يجب على المكلف المشروط اولا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة والا لم يجب والتالي باطل فالماقدم مثله بيان الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم اقام الانبياء لأن النبي إذا جاء إلى المكلف وأمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يحز استناد الوجوب إلى النبي

لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمي (إذا عرفت هذا) فنقول قوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان أشار بلفظة ما إلى المعرفة والعقليان أشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمياً لم يكن واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع وإما الاشعرية فقد احتجوا بوجهين (الاول) قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها (الثاني) لو وجب النظر لوجب اما لفائدة عاجلة والواقع مقابلها ^(١) او آجلة وحصولها ممكن ^(٢) بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا لم يكن الفائدة ثم قالوا ما ألزمتونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لأن وجوب النظر وان كان عقلياً إلا انه كسبي فالمكلف إذا جأه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه إلا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضاً والجواب عن الأول التخصيص وهو حل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمي أو يأول الرسول

(١) أي مقابل العاجلة يعني أن الانسان إذا اعتقد وحصل له اليقين امتنع عن المحرمات ولم يمتنع عن المحرمات بخلاف ما لم يكن له يقين بالآخرة تمتع بأكثر المحرمات إذ الانسان بسبب النظر ومعرفته بالله يستكف عن كثير من اللذات الدنيوية التي لولا المعرفة لتمتع بها.

(٢) بأن يشبب الله عباده في الآخرة ابتداء من دون ان يعملوا بالواجبات ويتركوا المحرمات اقول هذه الحكمة فلا يقع من الحكيم نعم ان الله تعالى فضلاً وزيادة كثيرة على اجور العباد التي جعل لهم جزاء من الحكيم تعالى.

بالمقل جمعا بين الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة وعن الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا إلا انه فطري القياس فكان الالتزام عائداً على الاشاعة دون المعتزلة .

قال : وملزوم العلم دليل والظن امارة .

اقول : لما كان النظر متعلقاً بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلاً والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة .

قال : وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور .

اقول : بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركباً من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة إلى الدليل وان كانت مركبة في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة وإلا لزم الدور لأن السمي المحض ليس بحجة إلا به معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة إذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فاذاً احدى مقدمات التقلبات كلها عقلية والضابط في ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباتهما .

قال : وقد يفيد اللفظي للقطع .

أقول : : قيل ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فإن كثيراً من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً وانتفاء هذه المفاسد عنها.

قال : ويجب تأويله عند التعارض .

أقول : إذا تعارض دليلان عقلي ونقلي وجب تأويل النقل
أما مع تعارض النقلين فظاهر لإمتناع تناقض الأدلة وأما مع تعارض العقلي
والنقلي فكذلك أيضاً وإنما خصصنا النقل بالتأويل لامتناع العمل بهما والقائما
والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلي فلو أبطلنا الأصل لزم
إبطال الفرع أيضاً فوجب العدول إلى تأويل النقل وإبقاء الدليل العقلي
على مقتضاه .

قال : وهو قياس وقسياء .

أقول : الضمير في وهو عائد إلى الدليل مطلقاً واعلم ان الدليل ينقسم إلى
ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وإلى الأخيرين أشار بقوله وقسياء وذلك لأن
الاستدلال أما ان يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين
المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر ^(١) فالاول هو اجل الأدلة وأشرفها
لإفادة اليقين وهو المسمى بالقياس أخذاً من المعاذاة كأن القياس يطلب معاذاة
النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء أخذاً من قصد القرى قرية فقرية
كأن المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التمثيل .

قال : فالقياس اقتراني واستثنائي .

أقول : القياس اما أن يكون المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل
او بالقوة والاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الأول ان كان هذا
إنساناً فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل ^(٢)
أو نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بإنسان فالنقيض مذكور في القياس

(١) مثل التبيذ حرام لأن المحرم حرام .

(٢) ومثال الاشتغال ط نقيض النتيجة ان كان هذا حيواناً فهو متحرك لكنه ليس بحيوان
فليس بمتحرك .

بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة .

قال : فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان^(١)

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران (احدهما) بحسب مادته اعني مقدماته (والثاني) بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب اللاحقين به المعارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلاً وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلاً لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل (ج ب) وكل (ب ا) وان كان محمولاً فيها فهو (الثاني) كقولنا^(٢) كل (ج ب) ولا شيء من (ا ب) وان كان موضوعاً فيها فهو (الثالث) كقولنا^(٣) كل (ج ب) وكل (ج ا) وان كان موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو (الرابع) كقولنا^(٤) كل (ج ب) وكل (د ج) وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر إلى المادة فله اعتباران ايضاً أحدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلنا والشرطي كقولنا^(٥) كلما كان (ا ب ف ج د) وكلما كان (ج د ف ه ز) ينتج كلما كان (ا ب ف ه ز) أو نقول كلما كان (ا ب) (ف ج د) وليس البتة إذا كان (ه ز ف ج د) أو نقول كلما كان (ا ب ف ج د) وكلما كان (ا ب ف ه ز) أو نقول كلما كان (ا ب ف ج د)

(١) أي صورة كل واجدة واحدة من المقدمتين بلحاظها منفردة .

(٢) كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان .

(٣) كل انسان ناطق وكل انسان ضاحك فكل ناطق ضاحك .

(٤) كل انسان ناطق وكل ضاحك انسان فكل ناطق ضاحك .

(٥) كلما كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة .

وكلما كان (ه ز ف ا ب).

قال : وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة .

أقول : مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلّمات ومظنونّات ومشبهات ومخيّلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والحطابة والسفسطة والشعر.

قال : والثاني متصل وناقضه أمران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعفه .

أقول: الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان (الأول) أن تكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان (أحدهما) استثناء عين المقدم لعين التالي (والثاني) استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم (والثاني) أن تكون منفصلة وهو قسمان أيضاً (أحدهما) أن يكون غير حقيقية (والثاني) أن يكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم وممانعة الخلو وينتج قسمان منها أيضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فانها تنتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس.

قال : والاخيران يفيدان الظن وتفصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن .

أقول: يريد بالاخرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم (واعلم) أن تفصيل هذه الاشياء وبيان شرائطها مذكور في علم المنطق وانما انشأ الكلام اليه مهنياً .

قال : والتعمّل والعجود متلازمان لاستلزام انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركيب بما لا يتناهى .

اقول : هذه المسئلة وما بعدها من تنمة مباحث التعلقل وقد ادعى ههنا ان للتعلقل والتجرد متلازمان يعني أن كل عاقل مجرد ^(١) وبالعكس (اما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم ^(٢) بأن التعلقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما أن ينقسم او لا والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال إذ الحال إما انه يحل بتمامه في جزئي المحل أو في أحد جزئيه او لا يحل في شيء منه والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر او تعدد الواحد إن اتحدا ^(٣) والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض فإذا ثبت ذلك فالجزءان اما ان يتشابه أو يختلفا والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة.

قال : ولاستلزام التجرد صحة المقولية المستلزمة لأمكان المصاحبة .

اقول : هذا دليل الحكم الثاني وهو أن كل مجرد عاقل وتقريره أن كل مجرد فإنه يصح ان يكون معقولا بالضرورة إذا العائق عن التعلقل انما هو المادة لا غير وكلما صح أن يكون معقولا ^(٤) وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فإذا ن كل

(١) يعني أن كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعلقل عبارة عن ادراك الشيء لم يمرضه العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والابن والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارناً للمادة مقارنة للصور والاعراض . اما أن كل عاقل مجرد فلأن التعلقل انما يكون بإرتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لأنه لو كان مادياً لكان منقسماً ويلزم من انقسامه انقسام الحال .

(٢) في الفصل الرابع من مسئلة الخامسة من تجرد النفس الناطقة .

(٣) ان كان الحال في أحد الجزئين عين الحال في الجزء الاخير .

(٤) فإذا صح أن يقارن معقول معقولا أي يصح أن يقارن مجرد مجرد أي العقل إذ كل معقول مجرد فإذا ثبت صحة هذه المقارنة أي امكانها فيقول امكان هذه المقارنة لا يتوقف على وجودها إذ امكان الشيء متقدم على وجوده .

مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول هذه الصحة اما أن تتوقف على ثبوت مجرد في العقل اولا والأول محال لأن الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب وهذا الدليل عندي في غاية الضعف لأن توقف امكان مقارنة المجرّد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرّد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع إذ الامكان هنا عايد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير والثبوت عايد إلى مقارنة المعقول للماقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال .

المسئلة الثالثة والعشرون : في احكام القدرة

قال : ومنها القدرة وتعارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع .

اقول : لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة و اشار بقوله ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنها صفة قائمة بذوات الانفس (واعلم) ان الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلا لتسارت الاجسام في ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين اما أن يتشابه التأثير أو يختلف فالأقسام اربعة أحدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية اعني القدرة التي يأتي البحث عن احكامها (الثالث) الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس النباتية إذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة وإما الثاني فلأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسها فتكون تابعة أعني تأثيره من جنس تأثيرها وإما القدرة فإن تأثيرها مضاد لتأثيرها وإلى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع .

قال : ومصححة للفعل بالنسبة ^(١)

اقول : القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا يحابه فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك مما فلو اقتضت الايجاب لزم المحال ويعني بقوله بالنسبة اعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لأن الامكان للممكن واجب إما نسبته إلى الفاعل فجاز أن تكون معلقة هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة .

قال : وتعلقها بالطرفين ^(٢)

أقول : هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي أن القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب .

قال : وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتناهي ولزوم أحد محالين لولاه .

اقول : هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل وللضرورة قاضية ببطلان هذا فان القاعدة يمكنه القيام قطعاً والاشاعرة بنوا مقالاتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أن العرض لا يبقى ثم ان المعتزلة استدلوا على مقالاتهم بوجوه ثلاثة (الاول) أن القدرة لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو أن تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق (الثاني) لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة أن

(١) فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وهذا التصحيح بالنسبة إلى الفاعل وامامحة الفعل الذاتية أي امكانه في نفسه فانها لا تحتاج الى الفاعل كما لا يخفى وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لأن الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يحمله القدرة ممكناً صحيحاً وإلا يلزم القلب .

(٢) أي الفعل والترك .

الحاجة إلى القدرة انما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الإخراج^(١) يستغنى عن القدرة وقبلة لا قدرة فلا حاجة اليها مع أن الفعل انما خرج بالقدرة وإلى هذا اشار المصنف (ره) بقوله وللتنافي (الثالث) لو لم تكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل وإلى هذا أشار بقوله ولزوم أحد محالين لولاه أي لولا التقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن أن يكون قوله وللتنافي إشارة إلى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو أن القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالضدين فيلزم^(٢) حصول الضدين معاً وهو تناف ويكون قوله ولزوم أحد محالين من تنمة هذا الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم أحد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو ايجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنة .

قال : ولا يتحد وقوع المقدرة مع تعدد القادر^(٣)

أقول : لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك للشيء مقدوراً لكل واحد منهما وان لم يقع إلا باحدهما ولهذا قال

(١) لأن القدرة شرط صدور الفعل وشرط المصدور لا يمكن أن يكون مع الصادر زماناً .

(٢) لأن القدرة إذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين أي الفعل والترك .

(٣) بأن يكون مقدور واحد لشخص معلولاً لقادرين كل واحد منهما مستقل بالتأثير وقد تقدم بيانه وحاصله ان يستلزم استغناؤه عن كل واحد منهما في ظرف احتياجه الى كل واحد منهما نعم يمكن ان يكون شيء واحد مقدوراً لآدوين .

ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور .

قال : ولا استبعاد في تماثلها ^(١)

اقول : ذهب قوم من المعتزلة إلى أن القدرة مختلفة وبنوه على أصل لهم وهو انه لا تجتمع قدرتان على مقدور واحد وإلا لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال وإذا ثبت إمتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل (أي القدرة) وحينئذ جاوز وقوع التماثل (أي المقدور) فيها كغيرها من الاعراض .

قال : وتقابل المعجز تقابل العدم والملكة .

اقول : المعجز عند الاوائل وجهور المعتزلة عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية إلى انه معنى يضاد القدرة لأنه ليس جمل المعجز عدما للقدرة اولى من العكس وهو خطأ فانه ^(٢) لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت المعجز معنى .

قال : ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل

اقول : الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامهما لأن القدرة تقتضي تساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضاً يغاير الفعل لانه ^(٣) قد

(١) أي في تماثل افراد القدرة لشخص واحد أو لشخصين والشارح العلامة فرض الكلام في شخصين وهو حسن .

(٢) حاصله أن عدم اولوية كون المعجز معنى ثبوتياً في الظاهر أو في الواقع لا يستلزم كونه ثبوتياً كما هو مدعاهم بل اولويته ذلك وهي غير معلومة بل معلومة العدم .

(٣) أي بخلاف الخلق وكذا سائر الملكات والحالات النفسانية فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختياره فلا يتعلق بها التكليف .

يكون تكليفيًا .

المسئلة الرابعة والعشرون : في الألم واللذة

قال : ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس .

أقول : من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لأن اللذة عبارة عن ادراك الملائم والألم ادراك المنافى فهما نوعان من الإدراك يخص كل واحد منهما باضافته إلى الملائمة والمنافرة وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الاشخاص إذ قد يكون الشيء ملائماً لشخص ومنافرأ للآخر .

قال : وليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية لا غير .

أقول : نقل عن محمد بن زكريا الطبيب ^(١) ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه ^(٢) اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن ألم الشوق .

قال : وقد يستند الألم الى التفرق .

(١) نعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي الطهراني إلى ان اللذة ليست شيئاً مستقلاً بل هي عبارة عن دفع الألم فان الجائع يلتذ بالطعام وليس ذلك إلا لدفعه ألم الجوع وكذا من اجتمع في مثانته ألم ثم خرج إلى غير ذلك ولكن الانحصار في ذلك باطل لبداية أنه ليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية لا غير بل هي على قسمين الأول دفع الألم الثاني ادراك الملائم بدون سبق ألم كما اذا تلتذ بالنظر الح - ن وان لم تكن قبل ذلك متناً لفقده لعدم سابقة ابصار أو سماع أو تصور .

(٢) قال الحكماء الألم يعنى الحس منه سببه الذاتي تفرق الاتصال ولو كان تفرق الات سبباً ذاتياً للألم لما تخلف الألم عنه بل تفرق الاتصال بسوء المزاج .

أقول : للألم سببان (أحدهما) تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عديمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لأن التفرق ليس عدماً محضاً فجاز التعليل به على أن التفرق انما كان علة بالمرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج (الثاني) سوء المزاج المختلف لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضي التألم .

قال : وكل منها حسي وعقلي وهو أقوى .

أقول : يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل وذلك لأن جماعة أنكروا العقلي منها والحق خلافه فانا نلنذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها وتتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيراً ما نترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وأيضاً فان الحس انما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأموال الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى .

المسئلة الخامسة والعشرون : في الإرادة والكراهة

قال : ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم .

أقول : من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم وذلك لأن الإرادة عبارة عن علم المعنى أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من الفسدة - وهذا مذهب جماعة - وقال آخرون ان الإرادة والكراهة زائدتان على هذا العلم متربتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم وهو يفارق الشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي .

قال : واحدهما ^(١) لازم مع التقابل ^(٢) .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران : أحدهما ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد أحدهما يعني أحد الأمرين أما الارادة أو الكراهة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين أعني الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر اليه وذهب قوم ^(٣) إلى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل أن يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل ان أحدهما لازم للعلم قطعاً إذ المعلوم أما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزم أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه .

قال : ويتفاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره .

أقول : الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتفاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لأن الارادة ان كانت ^(٤) لنفس فعل

(١) اي كل من الارادة والكراهة تستلزم الأخرى مع تقابل تعلقهما بأن يتعلق الارادة بالفعل والكراهة بالتترك .

(٢) قوله « ره » وأحدهما لازم فإن الشخص إذا تصور الشيء فاما أن يريدوه واما أن يكرهه مع التقابل فلا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما ويمكن أن يريد بذلك أن كل واحد من الارادة والكراهة لازم للآخر فمريد الشيء كاره لضده وكاره الشيء مريد لضده فأحدهما يلزم الآخر لكن مع تعلقها بالتقابلين كما قالوا من بحث الامتناع والوجوب أن امتناع الوجود يلزم وجوب العدم .
(٣) بيان ذلك انهم قالوا أن ارادة الشيء نفس كراهة تركه وهو غلط من باب أخذ لازم الشيء مكان نفسه .

(٤) فاعلم ان العلم اما أن يتعلق بالمصلحة أو المفسدة الواقعة في الفعل بإعتبار صدورهِ عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة أو المفسدة أو بإعتبار صدورهِ عن غيره فيقال بالاعتبار الأول الارادة والكراهة التكريهيتين وبالاعتبار الثاني التشريعيتين .

(كشف المراد - م ١٨)

الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضى تخصيصه بالإيجاد دون غيره مما عداه من الأفعال في وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات وإن كانت لفعل الغير فأنها لا تؤخذ بهذا المعنى .

قال : وقد تتعلقان بذاتيهما ^(١) بخلاف الشهوة والنفرة .

أقول : الإرادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الإرادة المتعلقة بالإرادة ليست هي الإرادة المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلقات يقتضى تغاير المتعلقات أما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها لأن الشهوة والنفرة إنما تتعلقان بالمدرک لا بمعنى أنه يجب أن يكون موجوداً فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدرکين .

قال : فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحيوية وهي صفة تقتضى المحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا .

أقول : هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسر الحيوية بأنها صفة تقتضى المحس والحركة وزادها إيضاحاً بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا يخرج عنه حيوة واجب الوجود فإنها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضى المحس والحركة .

(١) قول المصنف وقد تتعلقان بذاتيهما أي تتعلق الإرادة بالإرادة كما يعلم الإنسان بالصلحة في علمه بالصلحة في شيء وبالكراهة كما يعلم بالصلحة من علمه بالفسدة في شيء وتعلق الكراهة بالكراهة كما يعلم بالفسدة في علمه بالفسدة في شيء وبالإرادة كما يعلم بالفسدة في علمه بالصلحة في شيء ، وقول الشارح لكن الإرادة جواب عن سؤال مقدر هو أن الإرادة لو تعلقت بالإرادة أو أن الكراهة لو تعلقت بالكراهة لزم أن يكون الشيء مراداً أو مكروهاً مرتين .

قوله وقد تتعلقان بذاتيهما إذ قد يريد الإنسان أن يريد الشيء ويكره أن يكره الشيء ويكون التغاير حينئذ بين الإرادتين والكراهتين إذ الإرادة الأولى متعلقة بالإرادة الثانية والثانية متعلقة بالمراد بخلاف الشهوة والنفرة ، فإن الشهوة وهي توقان النفس إلى الأمور المستلذة لا يعلق أن تتعلق بتوقان آخر .

قال : فلا بد من الهنية .

أقول : هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط الحيوية باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعة انكروا ذلك وجوزوا وجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان .

قال : وتفتقر إلى الروح .

أقول : الحيوية تفتقر إلى الروح وهي أجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحيوية اليها ظاهرة .

قال : وتقابل الموت تقابل العدم والملكة .

أقول : الموت هو عدم الحيوية عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم والملكة وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه معنى وجودى يضاد الحيوية لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والخلق يستدعي اليجاد وهو ضعيف لأن الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدور وجودياً .

المسئلة السادسة والعشرون : في باقي الكيفيات النفسانية

قال : ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض .

أقول : الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ أما الصحة فقد حدها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها إلى المجرى الطبيعي غير مأوفة والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك وهنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال أو الملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلاً فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وان كان هو اتصاف البدن بها فمن مقولة ان يفعل وسوء

التركيب عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد^(١) مجرى
يخل بالافعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عديمي لا يدخل
تحت مقولة .

قال : والفرح والغم .

اقول : الفرح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد في الفرح
كون حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف والفاعل تخيل
الكمال وأضداد هذه أسباب للغم .

قال : والفضب والحزن والهم والحجل والحقد .

اقول : هذه أيضاً من الأعراض النفسانية واعلم أن جميع العوارض النفسانية
تستلزم حركة الروح أما إلى داخل أو خارج والأول ان كانت كثيرة فكما في
الفرح أو قليلة فكما في الحزن والثاني أما دفعة فكما في الغضب أو يسيراً
فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك إلى جهتين دفعة واحدة إذا كان العارض
يلزمه عارضان كالم فانه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالحجل
الذي ينقبض الروح معه أولاً إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط
ثانياً ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صوابته .

المسئلة السابعة والعشرون : في الكيفيات المختصة بالكميات

قال : والمختصة بالكمية أما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء
والتقريب والتقريب والشكل والحلقة أو المنفصلة كالزوجة والفردية .

(١) بيانه أما المقدار كتورم المضو وكبر الرأس وكبر البطن بسبب الاستسقاء واما العدد
كفقد في العضو وثاقل يظهر غالباً على اليد والقدم ، والمراد من الوضع كالحول وسقوط المعدة
والمراد من الشكل كالقروح الواقعة على الجلد أو في باطن البدن وانسداد مجرى كحبس البول
وهذا داخل تحت مقولة الأبن أو الانفعال .

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونمني بها الكيفية التي تعرض للكمية أولا وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقمير والتقييب والشكل والخلقة وأما المنفصل قد يعرض له أيضا أنواع أخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرها .

قال : فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة .

أقول : رسم ارشميدس الخط المستقيم ^(١) بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم وهو أقصرها (إذا عرفت هذا) فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو محيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف لأن الدائرة المحسوسة ^(٢) موجودة فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي

(١) قوله الخط المستقيم ، بيان ذلك : أنه لو فرض نقطتان أمكن إصالحهما بخطوط كثيرة منحنية ومتكسرة ومستقيمة لكن أقصرها الخط المستقيم كما هو بدعي والمناقش في ذلك كما عن بعض القدماء وأهل القرب فعلا في هذا التاريخ قرن العشرين تصادم للبداهة .

(٢) فكذا الدائرة وهي على ما عرفوها بسطح مستو محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تسمى المركز وتكون بحيث يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الواصلة وبين ذلك الخط المحيط وبعبارة أخرى فكما لا شك في وجود الخط المستقيم وكما أنه موجود فالدائرة أيضا موجودة .

عند المحيط إلى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء أرلناه وان كان لنقصان جزء ملأناه به وان كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل أيضا .

قال : والتضاد منتف^(١) عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما .

أقول : انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس واحدا إذ المستقيم^(٢) يستحيل ان ينقلب إلى المستدير وبالعكس وأيضا فان المستقيم قد يكون وترأ لقسي غير متشابهة كثيرة وضد الواحد واحد لا غير وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه أمران (أحدهما) ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير (والثاني) ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير .

قال : والشكل هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة .

أقول : ذكر القدماء أن الشكل ما أحاطت به حد واحد أو حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة وإذا اعتبر الشكل

(١) وذلك لأن المتضادين لا بد وأن يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو وإذا اختلف الموضوع انتفى التضاد وكما لا تضاد بينهما كذا لا تضاد بين عارضيهما أعني الاستقامة والاستدارة لما ذكر في انتفاء التضاد عن معروضيهما .

(٢) أي الخط المستقيم يمكن أن يبقى ويعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن في توارد المتضادان .

واللون مما حصلت الخلقة .

قال : الثالث المضاف .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم متقابل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مسائل :

المسألة الاولى : في اقسامه

قال : وهو حقيقي ومشهوري .

أقول : المضاف قد يقال لنفس الاضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة .

المسألة الثانية : في خواصه

قال : ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو بالقوة .

أقول : هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيها غيره (أحدهما) وجوب الانعكاس فانه كما ان الأب أب للابن فكذا الابن ابن للاب والمراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه كما مثلناه فان لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الأب أب للانسان^(١) (الثانية) التكافؤ في الوجود بالفعل أو بالقوة والمتقدم مصاحب للتأخر ذهنياً .

قال : ويعرض للموجودات أجمع .

(١) أي فلا يقال الانسان انسان للأب لأنه لم ينعكس .

اقول : المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال للواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال لنوع من الجواهر انه أب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف اسخن وأبرد وللضاف كالقريب والبعيد والأقرب والابعد وللأين أعلى وأسفل وللمتى أقدم وأحدث وللوضع أشد انتصابا وانحناء وللملك أكسى واعرى وللفعل أقطع وأصرم وللانفعال أشد تسخنا وتقطعا .

المسألة الثالثة : في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان

قال : وثبوتة ذهني والا تسلسل ولاينفع تعلق الاضافة .

اقول : اختلف العقلاء ههنا فذهب قوم إلى ان الاضافة ثابتة في الأعيان لأن فوقية السماء ليست عدما محضا ولا أمراً ذهنيا غير مطابق وقال آخرون انها عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان وهو اختيار المصنف « ره » وأكثر المحققين والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف « ره » (أحدها) ان الاضافة لو كانت ثابتة في الأعيان لزم التسلسل لأن حلولها في المحل اضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعى محلا وحلولا وذلك يوجب التسلسل ^(١) وأجاب الشيخ أبو علي بن سينا عن هذا ^(٢) بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة إلى

(١) لا يقال زيد مثلاً يحتاج في كونه مضافاً إلى عمرو (بالابوة) إلى الابوة أما نفس الابوة فلا تحتاج في اضافتها إلى زيد إلى اضافة أخرى فزيد مضاف بغيره والابوة مضافة بذاتها فلا يتسلسل وربما يمثل له بأن الماهية تحتاج في كونها خارجية إلى الوجود ولكن الوجود لا يحتاج إلى الوجود فالماهية موجودة بالوجود والوجود موجود بذاته .

(٢) قوله وأجاب الشيخ أبو علي سينا في الشفا حاصل كلام الشيخ في رد هذا الاستدلال أن كل شيء في الخارج مضاف إلى ما يضافه بالاضافة واما الاضافة فبنفسها مضاف إلى شيء تضاف فلا تحتاج إلى اضافة أخرى والجواب أن هذا غير منكر فإن الابوة مضاف إلى البتة بنفسها إلا أن الحاجة «ره» بقول ان الابوة مثلاً اذا كانت عارضة حالة في الخارج في ذات الأب فهل يحصل =

حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف ولكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي ان نجرد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غيره وغيره انما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود آخر مثلاً وجود الأبوة في الأب أمر زائد على ذات الأب وذلك الموجود أمر مضاف أيضاً فليكن هذا عارضاً^(١) من المضاف لزم المضاف وكل واحد منها مضاف لذاته إلى ما هو مضاف اليه بلا اضافة أخرى فالكون محمولاً^(٢) مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة أخرى حتى تقسم الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة يفتقر إلى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها

= بين الأبوة التي هي عارضية وذات الأب التي هي معروضة اضافة العارضية والمعروضة أم لا فبالعين أنها تحصل ، فان قلتم ان العارضية والمعروضة أيضاً عارضتان حالتان في العارض والمعروض في الخارج فيرجع الكلام ويتسلسل .

(١) قوله فليكن هذا عارضاً بيانه أي فليكن العارضية عارضاً من مقولة المضاف لزم المضاف الذي هو الأبوة .

(٢) أي فكون الأبوة محمولاً وعارضاً اضافة بنفسها لا باضافة أخرى وكذا كون الأبوة ونفسها اضافة بنفسها لا باضافة أخرى .

في ذلك المحل اضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها أي تعلق الاضافة بالمضاف اليه بذاتها لا باضافة أخرى .

قال : ولتقدم وجودها عليه ^(١) .

أقول : هذا وجه ثان دال على أن الاضافة ليست ثابتة في الأعيان وتقريره أنها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصية ^(٢) فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية ^(٣) اضافة سابقة على وجود الاضافة ^(٤) فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو محال فالضمير في عليه يرجع إلى وجودها ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام أن الاضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها صفة له فاتصافه به نوع اضافة سابق على وجود الاضافة واعادة الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره .

قال : وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد .

أقول : هذا وجه ثالث وتقريره أن الاضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم أن يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجمع فيه اضافات وجودية لا تنهاى لأن الأثنين مثلاً له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية وإلى الستة ويعرض له بحسبه اضافة الثلثية وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو

(١) أي على وجودها فانها لو كانت موجودة كان لها ماهية ووجوداً فما لم تتصف بالماهية بالوجود لم توجد الاضافة لكن الاتصاف اضافية مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه .

(٢) تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة .

(٣) أي صيرورة الوجود وصفاً لتلك الخصوصية بمباراة أخرى فاتصاف ماهيتها المخصوصة بوجودها .

(٤) لأن الاضافة ما لم تتصف ماهيتها بالوجود لم تكن موجودة في الخارج .

محال (أما أولا) فلما بينا من امتناع وجود مالا يتناهى مطلقاً (وأما ثانيا) فلأن تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا تتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقاً (واما ثالثاً) فلأن وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته .

قال : وتكثر صفاته تعالى .

اقول : هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكررة لا تتناهى لأن له اضافات لا تتناهى وذلك محال .

المسئلة الرابعة : في باقي مباحث الاضافة

قال : ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق أما باعتبار زائد او لا .

اقول : المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأبوة وكذا الابن يعرض له البنوة فكذا فكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهورين ^(١) لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وإذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاف الحقيقي كالأبوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوار ثم ان المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري أما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ^(٢) مدركة وفي

(١) بيان هذا المطلب؛ إذا قلنا زيد أب فذات زيد مضافاً حقيقياً مشهورياً ومفهوم الأب يسمى مضافاً حقيقياً فلا يمكن أن يتعدد المضاف الحقيقي في مضاف مشهوري مثلاً لا يعقل قيام ابنتين بأب واحد وكذلك للمعكس فلا يعقل قيام أبوة واحدة بشخصين .

(٢) أي قوة بها يدرك العاشق ما في المعشوق من الكمالات والعشق محبة مفرطة بحيث لا يبالي المحب بشيء وفي المعشوق هيئة أي حسن أو جمال أو كمال .

المشوق هيئة يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد في أحدهما كالعالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كاليامن والياسر فانهما يتضايقان لا لأجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام .

المسألة الخامسة : في مقولة الاين

قال : الرابع الأين وهو النسبة إلى المكان ^(١) .

اقول : لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف .

قال : وانواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .
اقول : أنواع الكون عند المتكلمين أربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام .

قال : فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة أو حصول الجسم في مكان بعد آخر .

اقول : هذان تعريفان للحركة الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً والجسم ^(٢) في تلك الحال بالقوة في المكان

(١) لو قلنا زيد في الدار كان الاين غير الجسم وغير المكان ويسمى الأين بالكون لأن الأين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن ار في المكان .
(٢) أي أن الجسم في حال حصوله من الكافي المنتقل عنه أي أن البدء يكون شيئاً بالقوة بالنسبة إلى حصوله من المكاني الثاني المنتهى .

قال : ووجودها ضروري .

(١) الجسم حال حصوله في المكان الأول يفرض له كمالان الأول الحركة الثاني الحصول من المكان الثاني لكن الحركة أسبق .

(٢) بيان ذلك : أن الحركة لو حصلت في الأعيان لا يتخلو إما أن يكون شيء منها موجوداً في الحال أو لا يكون والثاني باطل لأنها لو لم يكن شيء منها موجوداً في الحال لم يكن موجوداً في الماضي ولا في المستقبل أيضاً لأن الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الأول لأن الموجود في الحال إن كان منقسماً كان أحد جزئيه سابقاً على الآخر وإن لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى .

الحكم الضروري فلا تكون مسموعة .

قال : ويتوقف على المتقابلين والعطين والمنسوب اليه والمقدار .

أقول : وجود الحركة يتوقف على أمور ستة (أحدها) ما منه الحركة (والثاني) ما إليه الحركة أعني مبدء الحركة ومنتهىها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدء والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد (الثالث) ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها (الرابع) ما له الحركة أعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله والعطين (الخامس) ما فيه الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع والظاهر انه المراد بقوله والمنسوب اليه إذ المقولة تنسب الحركة اليها بالتبعية (السادس) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة .

قال : فما منه وما إليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا .

أقول : ما منه وما إليه قد يكون محلها واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بمبئها مبدء للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين ^(١) وقد يتغاير محلها كالحرركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثر ^(٢) اما ذاتاً كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضاً ^(٣) كالحركة من اليمين إلى الشمال .

-
- (١) قوله باعتبارين أي تلك النقطة الواحدة التي هي مبدء للحركة الوضعية المستديرة ومنتهى لها أيضاً تكون مبدء باعتبار قبل الحركة ومنتهى باعتبار بعد الحركة .
- (٢) قوله في المتكثر أي فيما لا يكون المبدء والمنتهى واحداً متحداً .
- (٣) قوله أو عرضاً فان المبدء من هذه الحركة نقطة في طرف اليمين والمنتهى فيها نقطة في طرف الشمال والنقطتان ليس فيهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما ان أحدهما عارضية حالة في محل والأخرى عارضية حالة في محل آخر .

قال : ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له .
 أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما اليه اعتبارين
 (أحدهما) بالقياس إلى ما يقال له أعني ذا المبدء ^(١) وذا المنتهى (والثاني)
 بقياس كل واحد إلى صاحبه فالأول قياس التضاييف والثاني قياس التضاد وذلك
 لأن المبدء لا يضاييف المنتهى لإنفكاكهما تصوراً بل يضاييف ذا المبدء فان المبدء
 مبدء لذى المبدء وكذا المنتهى وأما اعتبار المبدء إلى المنتهى فانه مضاد له إذ
 ليس مضاييفاً ولا سلباً ولا إيجاباً ولا عدماً وملكية فلم يبق إلا التضاد وهذان
 الاعتباران أعني التضاييف والتضاد متقابلان (واعلم) ان هيهنا إشكالاً وهو أن
 يقال الضدان لا يمرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدء والمنتهى قد
 يمرضان لجسم واحد والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن
 الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدء والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما
 الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك مغايرة بقى أن يقال هذا لا يتأتى في
 الحركات المستديرة وقد نبه المصنف (ره) على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً
 فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى
 عنه كونه مبدء وفيه ما فيه .

قال : ولو اتحدت الطلتان انتفى المعلوم .

أقول : قد بينا انه يريد بالعتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني
 المتحرك وادعى تفايرهما على معنى انه لا يجوز أن يكون الشيء محركاً لنفسه
 بل انما يتحرك بقوة موجودة أما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالنفس لأنه لو
 تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العلة يستلزم بقاء ^(٢) المعلوم فإذا فرضنا

(١) قوله أعز ذا المبدء والمنتهى أي الحركة فانها ذات مبدء ومنتهى .

(٢) قوله انتفى المعلوم أي الحركة لأن الجسم إذا كان حلة لحركة نفسه لكان علة لأجزاء
 الحركة أي الواقعة منها في الآن الأول والثاني والثالث وهكذا وحينئذ يكون الجسم مقتضياً
 لبقاء الجزء الأول وغيره إلى الأبد إذ يستمر المعلوم باستمرار حلة ولو بقى الجزء الأول من
 الحركة اقتضى أن لا يوجد الجزء الثاني .

الجسم لذاته علة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضى ان لا يوجد الثاني لإمتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة (هـ) وإلى نفي الحركة أشار بقوله انتفى المعلول .

قال : وعم .

أقول : هذه حجة ثانية على ان الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركاً (هـ) ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة إلى جهة معينة لزم حركة كل الأجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان إلى جهة غير معينة انتفت الحركة وأشار إلى هذا الدليل بقوله (وعم) أي عم ما فرضناه معلولاً وهو الحركة أما مطلقاً أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه .

قال : بخلاف الطبيعة المختلفة ^(١) المستلزمة في حال ما .

أقول : هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضى الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطوائف مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة إلى جهة معينة بخلاف غيرها وإلى هذا أشار بقوله المختلفة وأيضاً الطبيعة لم يقل انها مطلقاً علة للحركة والا لزم المحال بل انما تقتضيها في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي أما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضى الحركة واليه أشار بقوله المستلزمة في حال ما .

(١) يعنى أن الطبيعة مختلفة في الأجسام مستلزمة للحركة لا مطلقاً بل في حال من الاحوال وهو الخروج من المكان الطبيعي مثلاً .

قال : والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها .

أقول : يريد بالمنسوب اليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في أربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والأين والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعدم بعدم أحد أجزائه فلا يقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباقي حال الحركة فلا يقع فيه حركة أيضاً .

قال : والمضاف تابع .

أقول : المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لأنه أبداً تابع لغيره فان كان متبوعه قابلاً للشدة والضعف قبلها هو والا فلا .

قال : وكذا متى .

أقول : ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل .

قال : والجمدة دفعة .

أقول : مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لأنها قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة .

قال : ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال

أقول : هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لأن الانتقال من التبرد إلى

(كشف المراد - م ١٩)

التمسخن ان كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة
إذ التبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد اعني
حال الحركة متوجها إلى كيفيتين متضادتين « هـ » .

قال : ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصدع
الأنية عند الفلجان .

اقول : لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات وأبطل وقوعها في الزايد
شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدء بالكم وذكر ان الحركة
تقع فيه باعتبارين أحدهما التخلخل^(١) والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الأول
فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه
او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار أمر زايد على الجسم وان الجسم قابل
لانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدرج واستدل على وقوع الحركة بهذا
الاعتبار بوجهين (الأول) ان القارورة إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص
دخلها الماء وإلا فلا مع ان الحلاء والماء في البابين واحد فليس ذلك إلا لأن
الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من
الهواء فيكتسب الباقي لضرورة امتناع الحلاء مقداراً أكبر غير طبيعي فإذا
كبت القارورة على الماء دخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود

(١) التخلخل عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه غيره والتكاثف عبارة عن
نقصان مقدار الجسم من غير أن ينفصل منه جزء والدليل على ذلك أن القارورة إذا كبت على الماء
لم يدخلها الماء فإذا مصت مصاً قوياً وشد رأسها بشيء بحيث لم يدخلها الهواء ثم كبت على الماء
دخلها فعدم دخول الماء في الحالة الأولى ليس إلا لممانعة الهواء الذي فيه يمنع عن دخول الماء ودخوله
في الحالة الثانية لأن المص اخراج بعض الهواء وحيث يمتنع الحلاء يصير الهواء الباقي متخلخلاً
فلا بد وأن يكبر حجمه لأن يأخذ مكان البعض الخارج منها بالمص فإذا كبت القارورة على
الماء دخلها الماء فعاد الهواء المتخلخل إلى مقداره الطبيعي .

المستخلف من الهواء الخارج بالمص (الثاني) أن الآنية إذا ملئت ماءً وشد رأسها محكماً وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخة اجزاء النار لعدم الثقب فى الآنية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندى فى هذين الوجهين نظر وان افاد الظن .

قال : وحركة اجزاء المفتدى فى جميع الاقطار على التناسب

أقول : هذا هو الاعتبار الثانى وهو الحركة فى الكم باعتبار النمو (وإعلم) ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقاً بل إذا دخلت اجزاء المزيد عليه وتشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقديشته هذا بالسمن والفرق بينهما ان الواقف فى النمو قديسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يزل وذلك لأن الزيادة إذا احدثت المنافذ فى الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت اجزاء الاصل إلى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لأن اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المفتدى على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك الاجزاء الاصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً وان تحرك لحمه إلى الزيادة فيكون ذلك فى الحقيقة نمواً فى اللحم لكن المسمى باسم النمو انما هو حركة الاعضاء الاصلية .

قال : وفى الكيف للاستحالة^(١) المحسوسة مع العجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما .

أقول : لما فرغ من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى البحث عن الحركة فى الكيف اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فإنه يقضى بصيرورة الماء البارد حاراً على التدريج وبالعكس وكذا فى الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة (وإعلم) أن الآراء لم تتفق على هذا فإن جماعة من القدماء انكروا

(١) فإن الماء البارد يصير حاراً بالتدريج وبالعكس والمصرم (وآن قوره انكرواست) ينتقل من الحموضة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الحمرة .

الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء إلى قسمين (احدهما) ذهب إلى أن في الماء اجزاء نارية كامنة فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس (والثاني) ذهب إلى أن الاجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما اما الأول فلأن الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلتها اليد لجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون واما الثاني فلأن شاهد جبلا من كبريب يقرب منه نار صغيرة فتعرقه مع اننا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حساً .

قال : وفي الاين والوضع ظاهر .

أقول : وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام أبي نصر الفارابي وقوعها فيه (وإعلم) أن الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع .

قال : ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل .

أقول : الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة إلى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بأمور ستة والمقتضي لوحدها انما هو ثلاثة منها لا غير (الأول) وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لإستحالة قيام العرض بمحلين واليه أشار بقوله والمحل (الثاني) وحدة الزمان^(١) وهو كذلك أيضاً لإستحالة إعادة المعدوم بعينه

(١) أي وحدة الزمان كوحدة الموضوع لا بد منها في وحدة الحركة إذ لو كانت الحركة الواحدة في زمانين لزم إعادة الحركة المعدومة بانقضاء الزمان الاول في الزمان الثاني وإعادة المعدوم محال لما مر في مسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

واليه اشار بقوله المقدار (الثالث) وحدة المقولة ^(١) التي فيها الحركة فلإن الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف وأين واليه أشار بقوله والقابل ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فإن المتحرك بقوة مسافة إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى التحدث الحركة وإذا تحدث الأشياء الثلاثة اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فإن المتحرك من مبدء واحد ^(٢) قد ينتهي إلى شيئين والمنتهى إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدئين .

قال : واختلاف المتقابلين ^(٣) والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف

(١) وحاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لا تكفي في وحدة الحركة بل لا بد فيها من وحدة المقولة التي فيها الحركة لأن الجسم الواحد محال أن يتحرك بحركتين مختلفتين بحسب المقولة واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحركتين المختلفتين بحسب المقولة فظاهر .

(٢) توضيحه : أن وحدة هذه الثلاثة لا تتنازم وحدة المبدأ ووحدة المنتهى جيبا بل تستلزم وحدة احدهما إذ يمكن أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد يتحرك في المقولة الواحدة كما إذا تحرك الجسم من مركز الأرض مثلا إلى نقطة من سطح الأرض ومن تلك النقطة إلى نقطة أخرى من سطحها من دون توقف على النقطة الأولى ففي هذا المثال يكون المتحرك واحداً والزمان واحداً والمقولة واحدة .

(٣) واختلاف المتقابلين أي مبدأ الحركة ومنتهاها والمنسوب اليه أي المقولة التي تقع فيها الحركة مقتضى للاختلاف في الحركة فالتحرك من اليمين إلى اليسار له حركة تخالف حركة المتحرك بالعكس وذلك لاختلاف المبدأ والمنتهى للحركة فيها بل مجرد اختلاف المبدأ أو المنتهى موجب لاختلاف الحركة كما أن الاختلاف في المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الإين مقتضى لاختلاف الحركة .

أقول : إذا اختلف أحد الامور الثلاثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فإن الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاین وهذا ظاهر وايضاً الصاعدة ضد الهابطة واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنارقد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لأن الطبيعية والقسرية قد يصدر عنها حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الامرار .

قال : وتضاد الاولين ^(١) التضاد .

أقول : من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس آخر كالصاعدة والهابطة فعمله تضادها ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المتحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لإتحاد المسافة فيها فلم يبق إلا ما منه وما اليه واليه أشار بقوله وتضاد الاولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنى بالأولین ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين .

قال : ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام ^(٢)

أقول : الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطؤ وبانقسام المتحرك فانها عرضي

(١) أي المبدأ والمنتهى .

(٢) قول المصنف ولا مدخل إلى اخرها أي ان انقسام الحركة ليس بالبدا والمنتهى ولا بالفاعل ولا مدخل للمتقابلين أي المبدأ والمنتهى والفاعل في الانقسام للحركة بل انقسام الحركة فارة بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف يوم نصف الحركة في يوم مع التساوي في السرعة والبطء وفارة بانقسام المتحرك فان الحركة عرض حال في المتحرك وبانقسام المحل ينقسم الحال كانه انقسام البياض بانقسام الجسم الذي - ل فيه البياض وفارة بانقسام المسافة فإن الحركة إلى نصف فرسخ نصف الحركة إلى رأس فرسخ .

حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسماً وبانقسام ما فيه اعني المسافة فإذن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل المتقابلين اعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر .

قال : ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف وتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية .

اقول : يمرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف أخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين (الأول) ان هذه الكيفية واحدة وانما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره (الثاني) انا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه ايضاً إلى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احدهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان أولاً لذلك الجنس وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة .

قال : وسبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلية ^(١) لا تخال السكّنات وإلا لما احس بما اتصف بالمقابل ^(٢)

(١) قوله سبب البطء الممانعة الخارجية كرمي الحجر في الماء فانه يسيّر بطيئاً لوجود الماء المانع عن السرعة او الممانعة الداخلية كثقل الجسم فانه سبب لبطء الحركة في الحجر الرمي الى فوق ولا يكون سبب البطء تخل السكّنات كما عن المتكلمين فالحركة السريعة تكون السكّنات المتخلّة فيها اقل من السكّنات المتخلّة في الحركة البطيئة فلو فرض سهران يقطع احدهما نصف الميل في نصف ساعة ويقطع الاخر نصف الميل في ساعة وفرض ان السكّنات المتخلّة حركة الاول عشرون تكون السكّنات المتخلّة في حركة الثاني اربعين .

(٢) وإلا لما احس بما اتصف بالمقابل اي ما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء .

أقول : اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحاساس بالبطؤ والاوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطؤ إلى تخلل السكنات بل استندوه إلى الموانع الخارجية كالمأ في الحركات الطبيعية وإلى الداخلية كالميل الطبيعية في الحركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبباً للبطؤ لما أحس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطؤ لما تقدم في مسألة الجزء الذي يتجزى .

قال : والاتصال للنوات الزوانا والانعطاف لوجود زمان بين أني الميلين
اقول : يريد أن كل حركتين مستقيمتين^(١) مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة^(٢) والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى إلى المبداء وانما وجب السكون بينهما لأن لكل حركة علة تقتضي اتصال الجسم إلى المطلوب والوصول من موجود آناً فعلته كذلك^(٣) وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة لإستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآتان فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميلين فيكون الجسم ساكناً فيه وهو المطلوب .
قال : والسكون حفظ النسب فهو ضد .

اقول : اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية أو عدمية فالمتكلمون على الأول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد
(١) المراد بالحركة المستقيمة ما في قبال الحركة الدورية سواء كان المتحرك على خط مستقيم أو على خط منحني ثم وقع على خط مستقيم أو على خط منحني بحيث تحدث زاوية بينهما .
(٢) أي بحيث لا تكون الحركة الثانية مستقيمة من المنتهى إلى المبداء كما في صورة الانعطاف بل من المنتهى إلى جهة أخرى .

(٣) توضيح هذا الاستدلال أن وصول الجسم ينتهي الحركة كوصوله بكل حد من الحدود الوسطية في اثناء المسافة انما هو في آن لا في زمان إذ لو كان في زمان لم يكن ما فرضناه منتهى ينتهي إذ بقي بعد من المسافة شيء ولهذا الوصول علة هي ميل الجسم الذي هو علة لوصول الجسم بكل حد من الحدود الوسطية ولولا هذا الميل لم يكن وصول .

أكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والمصنف (ر ه) اختار قول المتكلمين وهو انه وجودي وان تقابله للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين لاجسام الثابتة على حالها .

قال : يقابل الحركتين ^(١)

أقول : يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان (احدهما) انه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لانهايتها أو ان السكون ^(٢) مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان المتحرك ^(٣) إلى جهة ساكنة في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله والجواب أن السكون ليس كمالاً للحركة بل للمتحرك (الثاني) أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لأنه لما بين أن السكون عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب انما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلاً للحركة المستقيمة والمستديرة معاً لانتفاء حفظ النسب فيهما .

قال : وفي غير الاين حفظ النوع .

أقول : لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي

(١) اختلف في ان ما يقابل الحركة الاينية هو السكون في المبدء او المنتهى او كلاهما فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدء التي كانت اليه لا تقابل هذا السكون لأنه سكون في المنتهى بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت .

(٢) قول الشارح او ان السكون مقابل للحركة اشارة الى القول الثالث وهو ان السكون مقابل للمبدء والمنتهى .

(٣) حاصله انه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذا لم تكن الحركة الى المبدء مقابلة للسكون فيه كما هو لازم القول الاول لم يكن المتحرك اليه متحركاً لأنه لم يكن متصفاً بمقابل السكون .

تقع عنها الحركة .

قال : ويتضاد لتضاد ما فيه .

أقول : قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الأسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له ^(١) بما منه وما إليه فوجب أن تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه .

قال : ومن الكون طبيعي وقسري وإرادي .

أقول : الكون ^(٢) يريد به ههنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلاح عليه المتكلمون وقسمه إلى اقسام ثلاثة وذلك لأنه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك الحصول قد بينا أنه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند إليه وتلك القوة إما أن تكون مستفادة من الخارج وهي القسرية أولا وهي الطبيعية إن لم تقارن الشعور والارادية إن قارنته .

قال : فطبيعي ^(٣) الحركة انما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي ^(٤)

(١) أي السكون مبده ومنتهى بل انما هما للحركة .

(٢) اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون طبيعي بأن يكون طبيعة الشيء تفضي الحركة أو السكون وقسري يسكن أو يتحرك بالجور على خلاف الطبيعة والارادة وإرادي يسكن أو يتحرك بالارادة .

(٣) لأن الحركة أمر غير مستمر والطبيعة أمر مستمر فلو كانت الطبيعة علة للحركة لزم أن يتحرك الجسم دائماً وحيث أن الحركة الدائمة غير موجودة فليست الطبيعة وحدها علة للحركة بل شرط تأثير الطبيعة للحركة أن يقارن الجسم أمر غير طبيعي فتعمل الطبيعة حينئذ ليرد الجسم إليه أي الأمر الطبيعي فيقف لزال شرط الحركة .

(٤) قوله عنه مقارنته أمر غير طبيعي ، أي مقارنة الطبيعة لأمر غير طبيعي وذلك الأمر في الحركة الابنية هو خروج الجسم عن مكانه الطبيعي وفي الكيفية خروجه عن كيفية الطبيعي وفي الكمية خروجه عن مقداره الطبيعي وفي الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعي وفي الثلاثة الأولى يرجع الجسم إلى مكانه الطبيعي وكيفية الطبيعي .

أقول : الطبيعة أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند إليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بأمر غير طبيعي يفنقر في الرد إليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعياً إما في الآين فكالحجر المرمي إلى فوق وأما في الكيف فكالماء المسخن وأما في الكم فكالذابل بالمرض .

قال : ليرد الجسم إليه فيقف

أقول : غاية الحركة الطبيعية إنما هي حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم إليها بعد عديمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل تقدير، فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية .

قال : فلا تكون دورية ^(١)

أقول : هذا نتيجة ما تقدم فلأن الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة حين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر ^(٢) ولعلم أن الحركة الطبيعية قد بينا أنها إنما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الأحوال الغير الطبيعية وتلك الأحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة

(١) قوله فلا تكون الحركة دورية لأن نفس الحركة ليست مطابقة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد إلى الأمر الطبيعي عند حصول الأمر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هرباً عن حالة غير طبيعية وتطلب الحالة ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لأن كل نقطة تفرض أن تكون هي .

(٢) لأن الحركة أمر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قار الذات وغير الثابت لا يكون مقتضياً للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة أمر آخر إلى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فإنه أمر غير طبيعي فالطبيعة تقتضي الرد .

كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الأولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهرب عما طلبتها بالطبيعة .

قال : وقسريتها مستندة إلى قوة مستفادة قابلة للضعف ^(١)

أقول : الحركة القسرية إما أن تكون مع ملازمة المتحرك او مع مفارقتها والاول لا إشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأمور الخارجية والطبيعة المفارقة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة إلى ان تفي تلك القوة بالكلية وعندي هنا اشكال فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية إذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى علة كافتقار الحركة والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثة الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتت ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية .

قال : وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقاً .

أقول : السكون منه طبيعي كاستقرار الأرض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء قسراً ومنه ارادي كسكون الحيوان بإرادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة

(١) يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبداء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تضعف بمصادمات الجرم المحروق بالحركة الى ان تصير مغلوقة فتستولى الطبيعة ويميد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي كما ذكره القرشي في شرحه .

الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقاً بل عند مقارنة أمر غير ملائم .

قال : وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة .

أقول : من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى الأسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحي إذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرحي وان كانت بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركب ثم إن كانت إحدى الحركتين مساوية للآخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأمور الثابتة وإن فضلت إحداهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل إحداهما على الأخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحريك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين .

قال : ولا يطل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور .

أقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على أبي هاشم حيث قال إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة ممللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول إما ان يوجد قبل الحصول أو لا فإن كان الثاني لزم الدور وان كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان فهو الميل وهو ثابت والالم يكن علة .

المسئلة السادسة : في المتى

قال : الخامس المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه .

أقول : لما فرغ من البحث عن مقولة الأين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار وأما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الأين الحقيقي .

قال : والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر .

أقول : الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما فان الحركة لا بد لها من مسافة تريد بزيادتها وتنقص بنقصاتها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجمع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا إعتبار الزمان وإلا لزم الدور وإلى هذا أشار بقوله باعتبار آخر أي باعتبار آخر مفاير لإعتبار الزمان .

قال : وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات والعروض لمعروضها .

أقول : هذه المقولة التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما تعرض لغيرها بالعروض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي يعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة .

قال : ولا يفترق وجود معروضها وعدمه اليه .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران (أحدهما) ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفترق إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور (الثاني) ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للنسبتين اللذين أحدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا

يفتقران إلى الزمان وإلا لزم التسلسل .

قال : والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج .

اقول : الطرف يعنى به الآن فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رحمه الله من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين (الأول) أن يكون العدم على التدرج كعدم الحركة (والثاني) أن يكون لا على التدرج كاللاماسة وكعدم الآن .

قال : وحدث العالم يستلزم حدوثه .

اقول : قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثاً بالضرورة والأوائل فازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه .

المسئلة السابعة : في الوضع

قال : السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نمبتهين .

اقول : للوضع من جملة الأعراض النسبية واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان بالاشتراك (أحدها) كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة (وثانيها) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض (والثالث) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفترق إلى حصور نسبة للأجزاء ونسبة لها إلى الأمور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً وإلى هذا أشار بقوله باعتبار نسبتين أي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية .

قال : وفيه تضاد وشدة وضعف .

أقول : قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فتكونان متضادتين وقد يقع فيه أيضاً شدة وضعف فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف .

المسألة الثامنة : في الملك

قال : السامع الملك وهو نسبة التملك .

أقول : قال أبو علي أن مقولة الملك لم أحصلها إلى الآن ويشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حواره أو لبعض أجزائه كالتمسك والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها ومنه عرضي كبदन الانسان عند قميصه وأما المصنف (ره) فانه حصل هذه المقولة وبَيَّن أنها عبارة عن نسبة التملك قال رحمه الله ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله .

المسألة التاسعة : في مقولتي الفعل والانفعال

قال : الثامن والتاسع أن يفعل وإن يفعل .

أقول : هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى انهما ثابتتان عيناً وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره والتأثير عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين وإذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعل فان الجسم ما دام في الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر .

قال : والحق ثبوتهما ذهناً والا لزم التسلسل .

أقول : المصنف (ره) ذهب هنا إلى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عيناً وإلا لزم التسلسل ووجه الزوم ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فتلك العلة نسبة التأثير اليهما ولهما نسبة التأثير عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتي الآخرين وهكذا إلى ما لا يتناهى .

المقصد الثالث :

في اثبات الصانع تعالى وآثاره وفيه فصول : الأول في وجوده تعالى

قال : المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول
الفصل الأول في وجوده - الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب ولا استلزامه
لاستحالة الدور والتسلسل .

أقول : يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يحوز عليه وما
لا يحوز وبيان أفعاله وآثاره وابتداء باثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله
والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر إلى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب وان كان
ممكنا تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانها وهذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب
العزیز بقوله « أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » وهو استدلال
لمي والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو
كان محدثا تسلسل أو دار وان كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم
الوجوب وهذه الطريقة انما يتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنف (ره)
على هذه .

الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في انه تعالى قادر مختار

قال : الثاني في صفاته - وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب .
أقول : لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على
صفاته تعالى وابتداء بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر اننا قد بينا ان العالم حادث
(كشف المراد - م ٢٠)

فالْمَوْثَرُ فيه ان كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعني العالم والتالي بقسميه باطل ببيان الملازمة ان المَوْثَرُ الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم أما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المَوْثَرُ ويلزم التسلسل فظهر ان المَوْثَرُ للعالم قادر مختار .

قال : والواسطة غير معقولة .

أقول : لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان مَوْثَرُ العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جازان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لأنها قد بينا حدوث العالم يحمله وأجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول .

قال : ويمكن عروض الوجوب والامكان للأثر باعتبارين^(١) .

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان المَوْثَرُ أما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية أولا فان كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا والا افتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحالة صدور الأثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير

(١) وبيانه ان القدرة ان اجتمعت مع ارادة الفعل وجب وإن اجتمعت مع ارادة الترك امتنع بالفعل في حد ذاته مما تشمله القدرة وإن كان يمكن عروض الوجوب او الامتناع والامكان للأثر باعتبارين فاعتبار ذاته يمكن وباعتبار ارادة المَوْثَرُ ولا ارادته واجب أو ممتنع والحاصل ان الفعل باعتبار القدرة وحدهما يمكن وباعتبار الارادة وانضمام الارادة واجب أو ممتنع وهذا ما يقال أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه .

حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب أن الاثر يعرض له نسبة الوجود والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيع من غير مرجع وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه وحينئذ يجب الفعل بعدها نظراً إلى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين هذا الوجود وبين الإمكان نظراً إلى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح .

قال : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم ^(١) .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان نقول الاثر أما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً أو معدوماً فممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ^(٢) ان الاثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر تفعل الوجود تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لأننا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال .

(١) ان الأثران كان حاصلًا فهو واجب لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان معدوماً فهو ممتنع لان الشيء ما لم يمتنع لا يعدم فلا قدرة في البين .

(٢) وبيانه ان القادر يحصل الوجود في ثاني حال العدم ويحصل العدم في ثاني حال الوجود فلا هو يحصل العدم في حال الوجود ولا الوجود في حالة العدم حتى يلزم تحصيل الحاصل .

قال : وانتفاء الفعل ليس فعل الضد ^(١) .

القول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتيان وهما ممتنعان في المعدوم وأما الثانية فلأنكم قلتم للقادر هو الذي يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل وتقرير الجواب ^(٢) ان القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد .

قال : وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة .

أقول : يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف أكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لأن الواحد لا يتعدد أثره وقد تقدم بطلان مقالاتهم والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من ان الله تعالى والشر من الشيطان لأن الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا إلى أن الخير من النور والشر من الظلمة والنظام إلى أن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه أما طاعة أو سفه وذهب الجبائيان إلى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لأن مقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انها هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله

(١) الاحسن في الجواب أن نقول أن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل المعدوم حتى يقال المعدوم نفى بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل والحاصل أن انتفاء الفعل ليس فعل الضد .

(٢) يعني أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم.

عمومية العلم أي الإمكان يستلزم عمومية الصفة أعني القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس أن المراد من الخير والشر أن كان عن فعلها فلم لا يجوز اسنادهما إلى شيء واحد وأيضاً الخير والشر ليسا ذاتين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء وشرّاً بالقياس إلى آخر وحينئذ يصح اسنادهما إلى ذات واحدة وعن شبهة النظام أن الاحالة حصلت بالنظر إلى الداعي فلا ينافي الإمكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي أن الطاعة والعيب وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائين أن العدم أنها يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر على إحاده .

المسئلة الثانية : في انه تعالى عالم

قال : والاحكام والتجرد وكيفية قدرته واستناد كل شيء إليه دلالة العلم .

اقول : لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة الأول منها للتكلمين والآخران للحكماء (الوجه الأول) انه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم (أما المقدمة الأولى) فحسية لأن العالم أما فلكي أو عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهر مشاهد (وأما الثانية) فضرورية لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى (الوجه الثاني) انه تعالى مجرد كل مجرد عالم بذاته وبغيره (١)

(١) قال الفوشجي في بيان ذلك أن الباري مجرد وكل مجرد هائل أي عالم والثاني أن الله تعالى عالم بذاته وإذا علم ذاته علم ما عداه جميعاً أما الأول فلأن العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لأن ذاته غير غائب عن ذاته تعالى فيكون عالماً بذاته وأما الثاني وهو علمه تعالى بما عداه وهو الموجودات لانه مبدء بلا واسطة ار مع الواسطة والعلم بالملة يوجب العلم بالمعلوم فراجع إلى كتب الفلسفة ان كنت اهلاً لذلك .

أما الصنرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد (١) عند الاستدلال على كونه تعالى ليس يحسم ولا جسماني وأما الكبرى فلأن كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته وأما كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولا وكل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولا مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير أما ثبوت المعقولة لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل انما هو المادة لا غير وأما صحة التقارن في المعقولة فلأن كل معقول فانه لا ينفك عن الأمور العامة (٢) وأما ثبوت الماقلية (٣) حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان التعقل وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتبنا العقلية (الوجه الثالث) ان كل موجود سواء ممكن على ما يأتي في باب الوجدانية وكل ممكن فانه مستند إلى الواجب أما ابتداء أو بوسائط على ما تقدم وقد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره .

قال : والآخر عام .

أقول : الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالما يدل على عمومية علمه بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء كان جزئيا أو كليا وسواء كان موجودا قائما بذاته أو أو عرضا قائما بغيره وسواء كان موجودا في الأعيان أو متعقلا في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضا فيستند اليه وسواء كانت الصورة

(١) في مسألة الثانية عشرة .

(٢) كالامكان والوحدة والوجود وغيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور

(٣) اي ثبوت عاقلة المجرد لمجرد آخر قارنه

الذهنية صورة أمر وجودي أو عديمي ممكن أو ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع .

قال : والتفاير اعتباري .

اقول : لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة على المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل اجاب عنه وحذفه للعلم به وتقدير الاعتراض أن نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهيئنا ذاته تعالى من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم .

قال : ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا .

اقول : هذا جواب عن اعتراض آخر اورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض ^(١) ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلاً فاعلا ومحللاً لآثاره . وانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يبين ذاته بل يتوسط الأمور الحسالة فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب ^(٢) أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو

(١) قول الشارح وتقرير الاعتراض توضيحه أن الله تعالى لو كان عالماً بالجزئيات كما لو علم أن زيداً حي ثم مات لزم له الجهل المركب أو تغير علمه لأن علمه لو لم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثاني وكلاهما محالان في حقه تعالى اما الاول فهو ظاهر واما الثاني فلان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة وتغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان .

(٢) قول الشارح وتقرير الجواب توضيحه ان التغير او الجهل يلزم على القول بالعلم الحسولي الذي هو حصول صورة المعلوم في ذات العالم واما على القول بالعلم الحضورى فلا يلزم ذلك لأنه ليس بارتسام الصورة في ذات العالم .

الحصول عند المجرد على ما تقدم^(١) ولا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدتها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل^(٢) فإنا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا ثم إذا ادركنا شيئاً ما بصورة تحصل في اذهاننا فإنا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى وإلا لزم تضاعف الصور^(٣) مع أن تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي يحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقاره إلى صور لها أولى ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف (ره) في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزمّت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك .

قال : وتغير الإضافات ممكن .

اقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم وإلا لإنتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير

(١) لا الحصول في المجرد والفرق بينهما ظاهر ويعبر عن الاول بالحضور .

(٢) أي مع أن الثاني الذي يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة في ذاتها لا يستدعي علمنا به صورة أخرى بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندها وحصولها لنا فعلم الباري تعالى بآثاره التي هي ظاهرة له وحاضرة عنده لا يستدعي صوراً منها بطريق أولى .

(٣) قوله والا لزم تضاعف الصور المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة إلى صورة أخرى لزم التسلسل وعدم تنامي الصور لأن كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى محال وتقرير الجواب ان التغير هذا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وازادتها إلى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج .

قال : ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين .

اقول : هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده لزم وجوبه وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال والجواب إن اردتم بوجوب علمه تعالى انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعلومات وان اردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق^(١) لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي وإلى هذا أشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين .

المسألة الثالثة : في انه تعالى حي

قال : وكل قادر عالم حي بالضرورة .

اقول : اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم أنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاجلها يصح أن يعلم ويقدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا فالمرجح بها إلى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استعالتها .

المسألة الرابعة : في انه تعالى مريد

قال : وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى.

(١) لاحق بالعلم من جهة المعلوم .

اقول : اتفق المسلمون على انه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه فأبو الحسين جمعه نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو المخصص والارادة وقال النجار انه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكمي انه راجع إلى انه تعالى عالم بأفعال نفسه وأمر بأفعال غيره وذهبت الأشعرية والحنابلة والجبائيان إلى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضاً بعض الممكنات مخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم .

قال : ولهمست زائدة على الداعي والالزم التسلسل او تعدد القدماء .

اقول : اختلف الناس ههنا فذهبت الأشعرية إلى اثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال أبو الحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف (ره) وقال أبو علي وأبو هاشم أن ارادته حادثة لا في محل وقالت الكرامية أن ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف (ره) أن ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة إما في ذاته اولاً في محل لزم التسلسل لأن حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام ههنا .

المسئلة الخامسة : في انه تعالى سميع بصير

قال : والعقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات .

أقول : اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الأشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا

فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط يمتنع في حقه تعالى بالعقل فلما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب اليه ابو الحسين وإما إلى صفات زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى .

المسئلة السادسة : في انه تعالى متكلم

قال : وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول .
أقول : ذهب المسلمون كافة إلى انه تعالى متكلم فاختلقوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى أوجد حروفاً واصواتاً في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة أنه متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عديم معنى واحديس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصنف (ره) حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور .
قال : وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صلته .

أقول : لما أثبت كونه تعالى متكلماً وبيّن معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقاً ، وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على اصول الاشاعرة وأما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة ، والله تعالى منزّه عن القبايح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصور الكذب عنه تعالى .

المسئلة السابعة : في انه تعالى باق

قال : ووجوب الوجود يدل على سرمدته ونفي الزائد .

اقول : اتفق المشتبون للصانع على انه تعالى باق أبداً واختلفوا فذهب الاشعري إلى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون إلى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف (ره) والدليل على أنه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يحوز عليه العدم وإلا لكان ممكناً والاعتراض الذي يورد ههنا وهو انه يحوز أن يكون واجباً لذاته في وقت وممتنعاً في وقت آخر يدل على سوء فهم المورد ^(١) لأن ماهيته حينئذ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفي الوجود والعدم ولا نعي بالممكن سوى ذلك (وإعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً اليه فيكون ممكناً هذا خلف .

المسألة الثامنة : في انه تعالى واحد

قال : والشريك .

أقول : هذا عطف على الزائد أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك (وإعلم) أن اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لشاركاً في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما أن يتميزا اولاً والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجبا هذا خلف واما النقل فظاهر .

المسألة التاسعة : في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال : والمثل .

(١) هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فإنه واجب في وقت وجود علته ويمتنع في وقت عدم علته .

أقول : هذا عطف على الزائد ايضاً أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحية والعالية والقادرية والسجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالمكس وذلك باطل بالضرورة .

المسئلة العاشرة : في انه تعالى غير مركب

قال : والتركيب بمعانيه .

أقول : هذا عطف على الزائد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضاً والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى اجزائه لتأخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر إلى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب وإعلم أن التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل وقد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتف عن الواجب تعالى لإشتراك المركبات في افتقارها إلى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرها من الاجزاء الحسية العقلية .

المسألة الحادية عشرة : في انه تعالى لا ضد له

قال : وال ضد .

أقول : هذا عطف على الزائد ايضاً فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من اللوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضاً على مساو في القوة مانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة .

المسئلة الثانية عشرة : في انه تعالى ليس بمتحيز

قال : والتحيز .

اقول : هذا عطف على الزائد أيضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجباً هذا خلف ويلزم من نفي التحيز نفي الجسمية .

المسئلة الثالثة عشرة : في انه تعالى ليس بحال في غيره

قال : والحلول .

اقول : هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود بوجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان .

المسئلة الرابعة عشرة : في نفي الاتحاد عنه تعالى

قال : والاتحاد .

اقول : هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنما قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً وايضاً اتحد بغيره لكان بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما أو عدم احدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً هذا خلف .

المسألة الخامسة عشرة : في نفي الجبهة عنه تعالى

قال : والجبهة .

أقول : هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزائد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا إلى انه في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضاً غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً .

المسألة السادسة عشرة : في انه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال : وحلول الحوادث فيه .

أقول : وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وايضاً فإن مقتضى الحادث ان كان ذاته كان ازلياً وان كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير وهو محال ولأنه ان كان صفة كمال استحالة خلو الذات عنه وان لم يكن استحالة اتصاف الذات به .

المسألة السابعة عشرة : في انه تعالى غني

قال : والحاجة .

أقول : وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج اليه لإمكانه (لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك

الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأننا نقول) هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كما سيأتي وأيضا فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه وحينئذ يلزم الدور المحال ولأن افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا .

المسئلة الثامنة عشرة : في استحالة الالم واللذة عليه تعالى

قال : والألم مطلقا واللذة المزاجية .

أقول : هذا أيضا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفى الألم واللذة اعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى يستحيل أن يكون جسما فينتفيان عنه وقد يعنى بالألم ادراك المنافي وباللذة إدراك الملائم فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له وأما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لاكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذاً به والمصنف كأنه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن نوجت وغيره من المتكلمين إلا أن اطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعي الإذن الشرعي .

المسئلة التاسعة عشرة :

في نفى المعاني ^(١) والاحوال ^(٢) والصفات الزائدة في الاعيان

(١) والمراد من المعاني العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئا والعلم

شيئا آخر .

(٢) والأحوال عبارة عن العالمية والقاعدية الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئا والعالمية

شيئا آخر .

قال : والمعاني والأحوال والصفات ^(١) الزائدة عينا .

أقول : ذهب الاشاعرة إلى أن لله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحسية وغيرها من باقي الصفات وأبو هاشم اثبت أحوالا غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لأن وجوب الوجود يقتضي نفى هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال وإنما قيد الصفات بالزائدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مزايرة لها بالاعتبار .

المسألة العشرون : في انه تعالى ليس بمرئي

قال : والرؤية .

أقول : وجوب الوجود يقتضي نفى الرؤية أيضا (واعلم) ان اكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى والجسمه جوزوا رؤيته لإعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفى الجهة والحيز عنه فينتفى الرؤية عنه بالضرورة لأن كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بأنه هناك أو هنا ويكون مقابلا أو في حكم

(١) والمراد بها صفات خارجة عن الذات وإنما قلنا تبقى وجوب الوجود لها لأن هذه الأمور ان كانت واجبة لزم تعدد القدماء وان كانت ممكنة فلا ربط لها بالواجب .

المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية .

قال : وسؤال موسى لقومه .

اقول : لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشارة قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف (ره) عنها الأول ان موسى (ع) سئل الرؤية ولو كانت ممتنة لم يصح عنه السؤال (والجواب) ان السؤال كان من موسى (ع) لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى « لن تؤمنن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة » وقوله « افتهلكنا بما فعل السفهاء منا » .

قال : والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل ^(١) .

اقول : تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر اليه فقال « إلى ربها ناظرة » والنظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا للرؤية وهذا متعذر في حقه تعالى لإنتفاء الجهة عنه فيتعين أن يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز (والجواب) المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يتعين هذا المعنى للارادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال ان إلى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة أو

(١) عقيدة أهل السنة والعامه كلهم في رؤية الله تعالى قال في كتاب توضيح التوحيد من تحفة المريد الجزء الثالث لطيلة الثالثة الثانوية بالمعاهدة الازهرية تأليف حسين محمد المصري وكيل معهد الاسكندرية تاريخ الطبعة ١٣٩٢ هـ صفحة ١٥ رأي أهل السنة؛ أما أهل السنة فقد رأوا أن رؤية الله جائزة عقلا وشرعا دليلهم العقلي إن الله موجود وكل موجود يجوز أن يرى فالله يجوز أن يرى ، الجواب أن الكبرى لا تكون كلياً لان مسن جملة الموجودات الروح والنفس والجاذبية والهواء موجودة ومع ذلك لا يمكن رؤيتها وعقيدة أهل السنة باطل اساسا فراجع إلى كتاب عقائد الامامية الانتاعشرية تأليف المحشى .

نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربه ناظرة (لا يقال) الانتظار سبب النعم والآية سبقت لبيان النعم (لأننا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله «وجوه يومئذ ناظرة» بدليل قوله تعالى «ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة» فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للنعم بل سببا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب النعم ويقتضى بسارة الوجه .

قال : وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان .

أقول : هذا جواب عن الوجه الثالث للاشمعية وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على امكان المعلق (١) .

قال : واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر .

أقول : هذا جواب عن شبهة الاشاعة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود والحدوث لا يصلح للعلة لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق

(١) وحاصل كلامهم أن علة صحة رؤية الأجسام والأعراض هي الوجود لا غير الوجود مشترك بين الواجب والممكن وكلما تحقق العلة تحقق المطلوب .

إلا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وأنه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه (الأول) المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون أو الضوء لا غير (الثاني) لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية المرض (الثالث) لا نسلم أن الصحة ثبوتية بل هي أمر عديم لأن جنس صحة الرؤية وهو الامكان عديم فلا يفتقر إلى العلة (الرابع) لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية (الخامس) لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نتبرع قسماً آخر وهو الامكان وجزاء التعليل به وان كان عديماً لأن صحة الرؤية عدمية (السادس) لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عديماً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم (السابع) لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث والشروط يجوز أن تكون عدمية (الثامن) المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى يخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء (التاسع) المنع من وجود الحكم عند وجود مقتضى فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى أما ذاته أو صفة من صفاته أو نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه .

المسئلة الحادية والعشرون : في باقي الصفات

قال : وعلى ثبوت الجود .

أقول : هذا عطف على قوله على سرمدية أي ان وجوب الوجود يدل على سرمدية وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة ما ينبغي المستفيد من غير

استعاضة منه والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للمكنات من غير أن يستعوض منها شيئاً من صفة حقيقية أو اضافية فهو جواد وجماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل .

قال : والملك .

أقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفقود اليه لأن كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لأنه مملوك له مفقود اليه في تحقيق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث .

قال : والتسام وفوقه .

أقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق التام أما كونه تاماً فلأنه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغييره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التام فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد .

قال : والحقية .

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً ويقال على حال القول والعقد بالنسبة إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقة .

قال : والخيرية .

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية

بوجه من الوجود فهو خير محض .

قال : والحكمة .

أقول : وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأن الحكمة قد يعنى بها معرفة الأشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول وأيضا فان أفعاله تعالى في غاية الأحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضا .

قال : والتجبر .

أقول : وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً لأن وجوب الوجود يقتضي إستناد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود .

قال : والقهر .

أقول : وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه قهاراً بمعنى انه يقهر المدم بالوجود والتحصيل .

قال : والقيومية .

أقول : وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته ومقيم لغيره لأن وجوب الوجود يقتضى استغنائه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضى استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقياً لغيره .

قال : وأما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم ^(١) :

أقول : ذهب أبو الحسن الأشعري إلى ان اليد صفة وراء القدرة والوجه

(١) اليد عبارة عن القدرة يد الله فوق أيديهم والوجه عبارة عن وجود الله تعالى كل شيء فان إلا وجهه تعالى .

صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جهاة من الحنفية أن التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة إلى ما تقدم.

الفصل الثالث في افعاله تعالى وفيه مسائل

المسئلة الاولى : في اثبات الحسن والقبح العقليين

قال : الفصل الثالث في أفعاله - الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح والحسن أربعة .

أقول : لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمه الفعل إلى الحسن والقبيح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأما الأشاعرة فانهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلمة أمر الشرع به فهو حسن وكلمة نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقلب القبيح إلى الحسن والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي وقد شنع أبو الحسين على الأشاعرة بأشياء ردية وما شنع به فهو حق إذ لا تمشى قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب اليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب وما أدرى كيف يمكنهم الجمع بين هذين المذهبين .

واعلم : ان الفعل من التصورات الضرورية وقد حده أبو الحسين بانه ما حدث عن قادر مع انه حد القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وان لا يفعل فلزم الدور على ان الفعل أهم من الصادر عن قادر أو غيره إذا عرفت هذا فالفعل الحادث أما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوته وهو مثل حركة السامي والنائم

وأما أن يوصف وهو قسيان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه والحسن أما ان لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك وأما أن يكون له وصف زائد على حسنه فأما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام تصير الأحكام الحسنة والقبيح خمسة .

قال : وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع .
أقول : استدل على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجود هذا أولها وتقريره
اذا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الاسائة والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع .

قال : ولانتفانها مطلقاً لو ثبتا شرعاً .

أقول : هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان وتقريره انها لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً فإذا أخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب لجوزنا ان يأمرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير .

قال : ولجاز التعاكس .

أقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً

قبيحاً وبالعكس وكان يجوز ان يكون هناك أمم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء اليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات .

قال : ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور .

أقول : لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة وقد احتجوا بوجوه (الأول) لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات . فقله : « ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور » اشارة إلى هذا الجواب .

قال : وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص .

أقول : هذا يصح أن يكون جواباً عن شبهتين للشعرية (أحدهما) قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله (الثانية) قالوا لو قال الانسان لا كذب غداً فان حسن منه الصدق بايفاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيها واحد وذلك لأن تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لإشغاله على المصلحة العظيمة الراجعة على الصدق وأيضاً يجب ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجهاً حسن

وفعل وجها واحداً من وجوه القبح وهو الكذب وأيضاً قد يمكن التخلص من الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولأن جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب وهي منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً .

قال : والعبر باطل .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها .

المسألة الثانية : في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال : واستغناء وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى .

أقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ونازع الأشعرية في ذلك واسندوا القبايح اليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعياً إلى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجد وتحريره ان الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فإذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وأيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدده ووعيدة لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك

في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه .

المسئلة الثالثة : في انه تعالى قادر على القبيح

قال : مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق .

أقول : ذهب العلماء كافة إلى انه تعالى قادر على القبيح إلا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي ولهذا عقب المصنف (ره) الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا .

المسئلة الرابعة : في انه يفعل لغرض

قال : ونفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص انما يلزم لو هاد الغرض والنفع اليه أما إذا كان الغرض هائداً إلى غيره فلا كما تقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم .

المسئلة الخامسة :

في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال : واردة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والأمر والنهي .

أقول : مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء

وقمت او لا ويكره المعاصي سواء وقعت أو لا وقالت الأشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان (الأول) انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه (الثاني) انه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انها يأمر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكره لا عما يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهى عنها وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم إيمانه لأنه فعل ما أراد الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وهو باطل قطعاً .

قال : وبعض الأفعال مستندة اليها والمطلوبية غير لازمة والعلم تابع .
أقول : لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلاثة (الأولى) قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة اليه بارادته (والجواب) ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة اليها (الثانية) ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المرید هو الغالب (والجواب) ان هذا غير لازم لأن الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو اجبار لوقعت (الثالثة) قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه وإلا لكان مريداً لما يمتنع وجوده و (الجواب) ان العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل وقد مر تقرير ذلك .

المسئلة السادسة : في أنا فاعلون

قال : والضرورة قاضية باستناد أفعالنا اليها .

أقول : اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لأفعال نفسه واختلفوا فقال أبو الحسين ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف (ره) وقال آخرون انه استدلاي وأما جهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد وازافتها اليهم على سبيل المجاز فإذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغنى (وقال) ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد أثرأ في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (وقال) أبو اسحق من الاشاعة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصنف (ره) التجأ إلى الضرورة مهيئاً فاما نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهابط ومنشأ للفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر .

قال : والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب ^(١) .

أقول : لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الأولى ان صدور الفعل من المكلف أما ان يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والأول أما أن يترجح فيه الصدور على اللا صدور لمرجح أولاً لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه

(١) الوجه الأول: أنه حين صدور الفعل من العبد إما أن يمتنع لا صدوره وهو الجبر أولاً يمتنع بل يحوز كل من الصدور والا صدور وحينئذ فإما أن يتساوى الطرفان وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح أو يترجح جانب الصدور فنقل الكلام من ذلك المرجح فان يكن ملزماً للفعل احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وان كان غير ملزماً لزم الجبر .

الترجيح وهو بنا في التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر إلى دأبيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الأمر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل قائم في حقه تعالى (ووجه المخلص) ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم فما أدري لم كان الجواب بذلك مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً ههنا .

قال : والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فهكفي الاجمال.

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انا حال الحركة تفعل حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة إلى المنتهى وان لم نقصد جزئيات تلك الحركة (والجواب) ان الایجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفى العلم نفى الایجاد نعم الایجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدء والمنتهى .

قال : ومع الاجتماع يقع مراده تعالى :

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لإجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي فلأنه لو أراد الله إيجاده وأراد العبد اعدامه فلأن وقع المرادان او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح (والجواب) ان نقول يقع

مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهين المفروضين إما هيئنا فلا .

قال : والحدوث اعتباري .

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهي أن الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث (وتقرير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات والالزم التسلسل وانما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا .

قال : وامتناع الجسم لغيره .

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما ممتنع صدوره عنا لاننا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر .

قال : وتعلل المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة .

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدمائهم وهي انا لو كنا فاعلين الصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولاً من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدر على ان نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها (وتقرير الجواب) ان بعض الافعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولاً فإن مقادير الحروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها

إلا على سبيل الاتفاق .

قال : ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى لأن الإيمان خير من القردة والخنزير والتالي باطل بالأجماع فالقدم مثله والجواب أن نسبة الخيرية هي هنا منتفية لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه انفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير هاجل وإن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنزير فعينئذ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه وإنما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وعينئذ يكون المدح والثواب خيراً وانفع للعبد من القردة والخنزير لكن ذلك من فعله تعالى (وإعلم) أن هذه الشبهة ركيكة جداً وإنما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار ابن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها .

قال : والشكر على مقدمات الإيمان .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي باطل بالأجماع فالقدم مثله والشرطية ظاهرة فإنه لا يحسن منا شكر غيره على فعلنا والجواب أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته وتعريفنا إياه وتمكيننا منه وحضور أسبابه والاقتدار على شرايطه .

قال : والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا .

أقول : هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق إجمالي وتقريره أنهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل

صدره ضيقاً حرجاً) والجواب ان هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم وايضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة أوجه (أحدها) الآيات الدالة على اضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) (ان يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بانفسهم) (بل سولت لكم انفسكم) (فطوّعت له نفسه) (من يعمل سوءاً يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرئ بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من سلطان إلا ان دعوتكم) إلى آخرها (الثاني) الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وابراهيم الذي وفى) (ولا تزر وازرة وزر اخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) (ومن أعرض عن ذكرى) (اولئك الذين اشترؤا الحياة الدنيا) (إن الذين كفروا بعد ايمانهم) (الثالث) الآيات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) (الذى أحسن كل شيء خلقه) والكفر ليس بحسن وكذا الظلم (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون قتيلاً) (الرابع) الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس ان يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك ان تسجد) (فهاهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله) (الخامس) الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)

(إعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر) (فمن شاء ذكره)
 (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً) (سيقول الذين
 اشركوا لو شاء الله ما اشركننا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم)
 (السادس) الآيات الدالة على المسارعة إلى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى
 (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) (اجيبوا داعي الله) (استجيبوا لله وللرسول
) (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم) (وانيبوا إلى ربكم) (السابع) الآيات
 التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى (وإياك
 نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أولا ترون
 انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا ان
 يكون الناس أمة واحدة) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبها رحمة من الله
 لنت لهم) (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (الثامن) الآيات الدالة
 على استغفار الانبياء (ربنا ظلمنا انفسنا) (سبحانك اني كنت من الظالمين)
 (رب اني ظلمت نفسي) (رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم)
 (التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والمعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله
 تعالى (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم ... إلى قوله ... بل كنتم
 مجرمين) وقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما القى فيها
 فوج) (العاشر) الآيات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية
 وطلب الرجعة كقوله (وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها) (رب
 ارجعوني) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) (او تقول حين ترى العذاب
 لو ان لي كرة) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لما ذكره على
 ان الترجيح معنا لأن التكليف انما يتم بإضافة الافعال إلينا وكذا الوعد
 والوعيد والتخويف والانذار وانما طول المصنف (ره) في هذه المسئلة لأنها
 من المهمات .

المسئلة السابعة : في المتولد

قال : وحسن المدح واللم على المتولد يقتضي العلم باضافته اليه .
 القول : الافعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع ^(١) فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه السبب ويسمون الأول سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها والثالث ما يفعل لا محل فالأول يختص بنا والثالث يختص به تعالى والثاني مشترك (واعلم) ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع منا أم لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد إلا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يضيفه إلى طبع المحل وقال آخرون لا فعل للعبد إلا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانسان هو الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شيء مناسبات في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا يحدث له وفعل لا فاعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجهابيز من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فاما نعم استناد المتولدات اليه كالتكتابة والحركات وغيرها من الصنایع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر والمصنف (ره) استدل

(١) وقسم المتكلمون الفعل إلى ما ليس في محل وسموه المخترع وهو الجسم وإلى ما حدث في الجسم والثاني إلى المباشر والمتولد والمباشر هو الفعل الحادث في الجسم أولاً وبلا واسطة فعل آخر والمتولد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان في محل الفعل الأول أو في جسم آخر كالليل السمى عند المتكلمين بالاعتماد الذي يحدث في الحجر الهابط وتحدث بسببه الحركة في الحجر كتتحريك الشجرة المتولد منها قطع الثمرة من الفصن .

بمحسن المدح والذم على العلم بأنّ فاعلون للمتولد لا عليه ^(١) لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلى انه كسي واستدلوا بمحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد اليّنا فلو جعلنا الاستناد اليّنا مستفادا منه لزوم الدور .

قال : والوجوب باختيار السبب لاحق .

أقول : هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة (والجواب) ان الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا .

قال : والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الاحراق .

أقول : هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد اليّنا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده إلى غيرنا فانا نذم منلقى الصبي في النار إذا احترق بها وان كان المحرق هو الله تعالى (والجواب) ان الذم ههنا على الإلقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة المعادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية ^(٢) حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه .

(١) أي لا على إنا فاعلون للمتولد لانه ضروري والضروريات لا يجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للعامل .

(٢) جواب عن سؤال وهو أن المحروق لو كان غير الملقى فلم وجب الدية على الملقى .

المسئلة الثامنة : في القضاء والقدر

قال : والقضاء والقدر ان اريد بها خلق الفعل لزم الحال او الالتزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين (ع) في حديث الاصبغ .

أقول : يطلق القضاء على الخلق والانعام قال الله تعالى ففوضهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه أي اوجب وألزم وعلى الاعلام والايخبار كقوله وقضينا لى بني اسرائيل في الكتاب أي اعلنناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر :

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر والبيان كقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي بينا وأخبرنا بذلك إذا ظهر هذا فنقول للاشمري ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة اليها وان عني به الالتزام لم يصح إلا في الواجب خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها وأعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه للملائكة وهذا المعنى الاخير هو المتمين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً وثانياً فلأنا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو خلاف قواكم ^(١) وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها إلى القضاء والقدر (وإعلم) ان

(١) لانكم قلتم في مقام الاعتذار لا يجب الرضا بالبيع بل يحرم من حيث هو كسب بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .

امير المؤمنين علي بن ابيطالب (ع) قد بين معنى القضاء والقدر وشرحها شرحاً وافياً في حديث الاصبح بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام اليه شيخ فقال أخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلمة إلا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً لو كان كذلك ليطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله للمذنب ولا لمحمدة لحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ان الله تعالى أمر تحجيها ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما فقال هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول :

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوا

اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا

قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه (احدها) أن المجوس اختصوا بقرالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة (وثانيها) أن مذهب المجوس ان الله

تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها (وثالثها) ان المجوس قالوا أن نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لأخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته (ورابعها) ان المجوس قالوا أن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا أن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس .

المسألة التاسعة : في الهدى والضلالة

قال : والاضلال اشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة والاملاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى .

اقول : يطلق الاضلال على الاشارة إلى خلاف الحق والتباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق إذا أشار إلى غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجبل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق ويطلق على الاملاك والبطلان كما قال تعالى (فلن يضل اعمالهم) يعني لن يبطلها والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني إلى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى (سيهديهم) يعني سيثبتهم والاولان منفيان عنه تعالى يعني الإشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة لانها قبيحان والله تعالى منزّه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لأنه كلفهم به ويثيب على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به وإذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثبتهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى (ع) (ان هي

(إلا فتنك) فالمراد بالفتنة الشدة والتكلف الصعب يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار .

المسألة العاشرة : في انه تعالى لا يعذب الاطفال

قال : وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح (ع) مجاز والغدمة ليست عقوبة له والتعصية في بعض الاحكام جائزة .

أقول : ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعة تجوزة والمعليه كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه (الأول) قول نوح ~~عليه السلام~~ (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا) والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم (الثاني) قالوا انا نستخدمه لأجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب أن الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل ألم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة ألماً وليس عقوبة نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعرض عليه كما يعرض على أمراضه (الثالث) قالوا أن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج (والجواب) أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه .

المسئلة الحادية عشرة :

في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجمله من احكامه

قال : والتكليف حسن لاشتغاله على مصلحة لا تحصل بدونه .

أقول : التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده انه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي (ص) والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي

وشرطنا الابتداء لأن ارادة هؤلاء انما يكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى ارادة ما أراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود إذ التكليف مأخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لأن المكلف إذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً إذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتاله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التمريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لأن التكليف لم يكن لغرض كان عبثاً وهو محال وان كان لغرض فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً وان كان إلى المكلف فان كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التمريض فهو المطلوب إذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التمريض لمنفعة عظيمة لأنه تمريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك أن التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا أن التكليف تمريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه إذا فعل ما كلفه .

قال : بخلاف المجرى ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل .

اقول : هذه ايرادات على ما اختاره (الأول) ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلباً للدواء وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف (الثاني) أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تقتصر إلى رضاء المتعاضين حتى أن من هاوٍ بغير اذن صاحبه فعل قبيحاً والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضاء المكلف

(الثالث) لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة والجواب عن الأول بالفرق من وجهين (أحدهما) أن الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وإنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف (الثاني) أن الجرح والتداوي ازالا مضرة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني أن المراضاة تعتبر في المعاولات لإختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى أن العقلاء يسفهن المتنع منه وعن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة .

قال : ولأن النوع محتاج إلى التعااضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب .

أقول : لما ذكر المصنف (ره) حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والأخروية وتحقيقه أن نقول ان الله خلق الانسان مدنياً بالطبع لا كثيراً من الحيوانات ولا يمكن أن يبقى أشخاصه ولا يحصل لهم كآلاتهم إلا بالتعااض والتعاون لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعا اليها لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك إنما يكون بمعجزات

تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والردائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيدا لا يمجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب أن يبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها وإقتضاء الحكمة الإلهية تجديدها غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقي الأوامر والنواهي الإلهية منافع ثلاث (أحديها) رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدره لصفاء القوة العقلية (الثانية) تمويده النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكير في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة (والثالثة) تذكيرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتبادل والتراشد ثم زاد الله تعالى لمستملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوائل .

قال : وواجب لزجره عن القبائح .

اقول : هذا مذهب المعتزلة وانكرت الأشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح والتالي باطل لقبه فالقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا إلى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمواخذة على الاخلال بالواجب وفعل

القيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً وإلى هذا أشار بقوله لزجره عن القبايح .

قال : وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدره المكلف على الفعل وعلمه به أو امكانه وامكان الآلة .

أقول : لما ذكر ان التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل والمكلف والمكلف أما ما يرجع إلى التكليف فأمران (أحدهما) انتفاء المفسدة فيه بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسدة لمكلف آخر (والثاني) ان يكون متقدماً على الفعل قدرأ يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران (أحدهما) امكان وجوده (والثاني) كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً وان كان التكليف ترك فعل فأما ان يكون الفعل قبيحاً أو يكون الاخلال به أولى من فعله وأما ما يرجع إلى المكلف فان يكون عالماً بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب وان يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه وان يكون القبيح ممتنعاً عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه وأما ما يرجع إلى المكلف فان يكون قادراً على الفعل وان يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به وامكان الآلة أو حصولها ان كان الفعل ذا آلة .

قال : ومتعلقه اما علم أما عقلي او سمعي وأما ظن وأما عمل .

أقول : متعلق التكليف قد يكون عالماً وقد يكون عملاً أما العلم فقد يكون

عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وحسبونه قادراً عالماً إلى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعاً نحو التكليف السمعية وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة أو غيرها وأما العمل فقد يكون عقلياً كحرد الودعة وشكر المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعياً كالصلوة وغيرها وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه .

قال : وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب .

أقول : يريد أن التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع وأما المعقول فنقول لو كان التكليف دائماً لم يمكن اتصال الثواب إلى المطيع والتالي باطل قطعاً فالعدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروطاً بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب والا لزم الاجلاء .

قال : وعلة حسنه عامة .

أقول : لما بين أولاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر والدليل عليه ان العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً فيهما وهو ظاهر .

قال : وضرر الكافر من اختياره .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسناً بيان المقدمة الأولى ان التكليف نوع مشقة في العاجل ويعصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ

من سوء اختيار الكافر لنفسه .

قال : وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه .

أقول : الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو أن يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما أن تكليف^(١) زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحا والجواب أن الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف .

قال : والفائدة ثابتة .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن .

المسألة الثانية عشرة : في اللطف وماهيته وأحكامه

قال : واللطف واجب ليحصل الفرض به .

أقول : اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ^(٢) في التمكين ولم يبلغ حد الاجاء واحترزا بقولنا

(١) وبيانه أن الكافر يتضرر من التكليف لأنه وإن لم يتحمل مشقته في الدنيا لكنه يعاقب في الآخرة على ترك الامتثال وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف وانكم شرطتم حسن التكليف بخلافه عن المفسدة الجواب أن هذا الضرر الذي سميتوه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لا من جهة التكليف والمفسدة التي شرطنا خلو التكليف عنها هو ما يلزم من نفس التكليف .

(٢) أي يكون المكلف بدون متمكنا من فعل الطاعة وترك المعصية .

ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة^(١) فإن لها حظاً في التمكين وليست لطفاً وقولنا ولم يبلغ حد الاجزاء لأن الاجزاء ينافي التكليف واللطف لا ينافية وهذا هو اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف^(٢) الذي يطيع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن أن يطيع أولاً يطيع وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً إذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه إلا ان يستعمل معه نوعاً من التأدب فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض .

قال : فإن كان من فعله تعالى وجب عليه^(٣) وان كان من المكلف وجب ان

(١) والمراد من الآلة هو كل ما له مدخلية في تمكن المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .

(٢) حاصل كلامه في الفرق بين اللطف والتكليف أن التكليف إذا تحقق فالعبد يتمكن من أن يطيع أولاً يطيع وبدونه لا يتمكن لأن مناط الامتثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف أولاً معه وأما اللطف فلا يناف به الطاعة وعدمها فمن الممكن أن يتمكن العبد منها وبدونه لكنه معه يقرب من الامتثال .

(٣) مثلاً الصلوة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى إتيان المكلف لها وعلى علم العبد ببيان النبي (ص) لها فنصب الرسول واجب على الله والبيان واجب على النبي (ص) وتكليف الله للعبد بالصلوة مشروط بعلم العبد أن النبي (ص) بين الصلوة وإقامة الصلوة واجبة على المكلف .

يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل .

أقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة (الأول) أن يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم (والثاني) أن يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجبه عليه (الثالث) أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه للعلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف .

قال : ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والأخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة .

أقول : لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد أورد من شبهات الأشاعرة ثلاثة (الأول) قالوا اللطف انما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تتف جهات المفسد فلا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تملونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لأننا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالاً^(١) بعدم العلم على العلم بعدم (الثاني) ان الكافر أما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني أما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجز الله تعالى وهو باطل أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أولاً بل كونه لطفاً من

(١) جواب عن سؤال هو أن كونكم مكلفين بترك القبح لا يفيد إلا عدم علمكم بالقبح فيها هو لطف ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه ولا يكتفي احتمال وجود القبح فأجاب بأننا لم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح بل استدللنا بأن تكليفه تعالى بشيء يوجب العلم بأنه لا قبح فيه .

حيث انه يقرب إلى الملطوف فيه ويرجع وجوده على عدمه وامتناع ترجعه انما يكون لوجود معارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً ويمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر وتقريره ان اللطف لو كان واجباً لم يقع معصية من المكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على أن يلطف بكل مكلف في كل فعل لم تقع معصيته لأنه تعالى لا يغل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف به والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف (الثالث) ان الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه اغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف والجواب ان الأخبار بالجنة ليس اغراء مطلقاً لجواز ان يقترن به من الألفاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية وإذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الإطلاق واما الأخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الأخبار إن كان للجاهل كأبى لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر وان كان عارفاً كإبليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعياً إلى الاصرار على الكفر لأنه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه .

قال : ويتجبع منه تعالى ^(١) التعذيب مع منعه دون الذم .

أقول : المكلف إذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر

(١) بيان ذلك أنه لو كان اللطف دخيلاً في عدم المعصية إذ العقاب تابع للمعصية التابعة لعدم اللطف فلا يمكن اتيانه تعالى بسبب المعصية الذي هو ترك اللطف والجواب انه لا يقيح الذم مع منع اللطف لبداهة جواز ذم قاتل النفس الذي لم تبلغه الشريعة دون عقابه .

بالمعصية والملجئ إليها كما قال الله تعالى (ولو انا اهلكناهم بعدذاب من قبله لغالوا ربنا لولا أرسلنا إليك رسولا) فاخبر انه لو منهمم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبس اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لإبليس ذم أهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي .

قال : ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين .

أقول : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة (الأول) انه لا بد من أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف وهذا ظاهر لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كونه غيره لطفاً فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً وإلى هذين أشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام .

قال : ولا يبلغ الاجزاء .

أقول : هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الاجزاء لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً فلهذا شرطنا في اللطف زوال الاجزاء عنه إلى الفعل .

قال : وعلم المكلف اللطف اجمالاً أو تفصيلاً .

أقول : هذا الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوماً

للكلف أما بالأجال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينها لم يكن داعياً له إلى فعل الملطوف فيه فإن كان العلم الاجبالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وإن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجبالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه .

قال : ويزيد اللطف على جهة الحسن .

أقول : هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالتواقل هذا هو من فعلنا وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته .

قال : ويدخله التخيير .

أقول : هذا هو الحكم الخامس وهو أن اللطف لا يجب أن يكون معيناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث وأما في حق تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفاً له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير .

قال : ويشترط حسن البدلين .

أقول : لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين أعني اللطف وبدله وأطلق على كل واحد منها اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالاصالة أولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم تتفق عليه الآراء فإن جماعة من المعدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام امراض

الله تعالى واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه وهذا ليس يجيد لأن كونه لطفا جهة وجوب والقيح ليس له جهة وجوب واللفظ انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا .

المستأنة الثالثة عشر : في الالم ووجه حسنه

قال : وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه أما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع .

اقول : في هذا الكلام مباحث (الأول) في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله - لإعلم اننا قد بينا وجوب الألفاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين أما مضار أو منافع والمضار منها الألم والأمراض وغيرها كالأجبال والفلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلأجل هذا بحث المصنف «ره» عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضا (البحث الثاني) اختلف الناس في قبح الألم وحسنه فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية ^(١) وأهل التناسخ ^(٢) والعديلة إلى حسن بعضها وقبح الباقي (البحث الثالث) في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن فقال أهل التناسخ ان

(١) هم أصحاب بكر ابن اخت عبد الواحد بن زيد .

(٢) أصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصائبة سوا الحرثانية وسرت في غيرهم حتى الأمة الإسلامية وخلاصة القول في هذه العقيدة ابطال القيامة وانكار الدار الآخرة .

علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في إبدان قبل هذه الإبدان وفعلت ذنوباً استحققت الألم عليها وهذا أيضاً قول البكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط (أحدها) ان يكون مستحقاً (وثانيها) أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها (وثالثها) أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها (ورابعها) أن يكون مفعولاً على مجرى المادة كما يفعل الله تعالى بالحي إذا القيئه في النار (وخامسها) أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا التنا من يقصد قتلنا لآمتى علمنا اشتغال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً .

قال : ولا بد في المحتمل على النفع من اللطف .

أقول : هذا شرط لحسن الألم المبتدئ الذي يفعله الله تعالى لاشتغاله على نفع المتألم وهو كونه مشتملاً على اللطف أما للمتألم ولغيره ولأن خلو الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم المبتوهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الألم كونه ظلماً لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال أبو هاشم انه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عبثاً فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأهواض الزائدة اشتغالها على اللطف لمكلف آخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام .

قال : ويجوز في المستحق كونه عقاباً .

أقول : هذا مذهب أبي الحسين البصري فإنه جوز ان يقع الأمراض في الكفار والفساق عقاباً للكافر والفساق لأنه ألم واصل إلى المستحق فامكان أن يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في

الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محناً لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب والجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين (احدهما) الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمعنة (والثاني) موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب في المعنة ولا في العقاب وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يتمتع منه .

قال : ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن .

أقول : هذا مذهب الشيخين ^(١) وقاضي القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل في مقابلته عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي اليه الألم ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وان خلا عن العوض لادائه إلى النفع وحجة الاوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتغاله على النفع أو دفع

(١) حاصل كلام الطرفين ان منها ثلاثة اشياء الالم اللطفي والطاعة التي يفعلها العبد المتألم للمطوف من جهة اللطف والثواب على هذه الطاعة ، والحواجة ومن على مذهبه يقولون إن الثواب فيقبال الطاعة والألم يبقى مجرداً ليس في قبالة شيء وهو قبيح لأن الألم من دون عوض ظلم فلا بد أن يكون هذا أمر آخر عوضاً عن الألم فهو النفع أو دفع الضرر . والآخر يقولون ان الالم اللطفي بحيث يكون للطاعة والطاعة علة للثواب فلا قبح منه وان لم يكن معه نفع آخر لأن العبد يتحمل هذا الألم للوصول إلى الثواب كما ان الانسان يتحمل مشاق السفر وغيره لبيع متاعه ليحصل له الربح .

الضرر كان قبيحاً والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها بقابل الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح .

قال : ولا يحسن مع اشتغال اللذة على لطفه ^(١)

أقول : هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم وتقرير مذهب أبي هاشم قالوا فرضنا اشتغال اللذة على اللطف الذي اشتغل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحلي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال أبو هاشم نعم لأن الألم المشتغل على المنفعة الموقية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضاراً وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتغير الحكم في أيهما شاء وأبو الحسين منع من ذلك لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقاً لتلك المنفعة إلا ذلك الألم ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعيباً ولهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح من دونه .

قال : ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل ^(٢)

أقول : لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار

(١) يعني أن الألم لا يحسن إذا كانت اللذة مشتملة على اللطف الذي في الألم لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقاً لتلك المنفعة إلا ذلك الألم ولو أمكن الوصول إلى المنفعة بدون الألم كان الألم ضرراً وهو قبيح .

(٢) أي حسن الألم الواقع من الله تعالى ابتداء لاختيار المتألم بالفعل ، لما تقدم من أن اشتراط رضا الطرفين إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيارهما أما النفع البالغ إلى حد لا يجوز فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك .

فيه فانه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى .

المسألة الرابعة عشر : في الاعواض

قال : والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال .

أقول : لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه وبدا بتحديد فالتعجب جنس للمفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب .

قال : ويستحق عليه تعالى بائزال الالام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وائزال الغموم سواء استندت إلى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار واباحتها أو تمكين غير العاقل .

أقول : هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى (الاول) ائزال الالام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتاله على الظلم لو لم يجب العوض (الثاني) تقويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين تقويت المنافع وائزال المضار فلو امانت الله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تقويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر لأن تقويت المنفعة كائزال الألم ولو ألمه ولم يشعر به لاستحق العوض وكذلك إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندني في هذا الوجه نظر (الثالث) ائزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لأن الغم يحري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم او كان ظناً بان يغم

عند امارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً لأنه تعالى هو
 الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن فلما كان
 سبب النعم منه تعالى كان العوض عليه اما النعم الحاصل من العبد نفسه من غير
 سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً بنزول ضرر به أو فوات منفعة
 فإنه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لإختم نحو أن
 يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى ان يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه
 إذا لم يشعر به لم يفتّم به (الرابع) أمر^(١) الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان
 وإباحته^(٢) سواء أكان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر
 أو للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لإستزام الأمر
 والإباحة الحسن والألم انما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم
 حداً يحسن الألم لأجله (الخامس) تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع
 الطير والحوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال فذهب بعضهم إلى
 أن العوض على الله تعالى مطلقاً ويعزى هذا القول إلى أبي علي الجبائي وقال آخرون
 أن العوض على فاعل الألم وهو قول يحكي عن ابن أبي علي أيضاً وقال آخرون
 لا هوض هنا على الله ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة إن كان الحيوان ملجأ

(١) بيان ذلك أن أمره تعالى بالإيلاء أو إباحته اما يسكون بالإنسان كالحثان وبعض
 الماعز بالكبي وقطع العضو وشرب الأدوية المرة وذبح اسماعيل (ع) فوجب العوض في ذلك
 ظاهر واما يكون بالحيوان كالأشنة التي في الكتاب وغيرها فالعوض في ذلك يتصور على ان
 يكون الحيوان معشوراً في الآخرة كما هو صريح بعض الآيات ومذهب بعض المتكلمين أو يكون بقاء
 في الدنيا بعد التألم إلى حين وكذا الكلام في الوجه الخامس .

(٢) ذكر في بعض الحواشي في قوله وإباحته ، الضار فيهم كإباحة قلع السن وتنف الشعر
 ونحوهما لإستزام الإباحة الحسن والألم انما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة حداً
 يحسن الألم لأجلها .

الى الايلام كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه (احتج الاولون) بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلاً شديداً الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يحمل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبيحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولاً تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك (واحتج الآخرون) بقوله ﷺ ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرءاء (واحتج النافون) للعوض بقوله ﷺ (جرح الجماء جبار)^(١) واحتج القاضي بأن التمكين لا يقتضى انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الاجزاء المتقضى لإستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ وبأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منمها عن الألم (والجواب عن الاول) بانه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بأن ينقل اعواض القرءاء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما ان السيد إذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده الظالم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرءاء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني^(٢) بأن المراد انتفاء القصاص وعن الثالث^(٣) بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا كان كذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب .

(١) وهو مأخوذ من الجبران أي ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجباً للجبران بالقصاص على الحيوان بل هو يتجبر بدونه لعدم تكليفها وهو لا يناقش إيجابه عوضاً على الله تعالى او على مالكها .

(٢) أي الجواب عن استدلال النافين للعوض مطلقاً .

(٣) أي الجواب عن قول قاضي القضاة .

قال : بخلاف الاحراق عند الالتقاء في النار والقتل عند شهادة الزور .
 اقول : إذا طرحنا صبيا في النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى
 والموضع علينا لأن الألم واجب في الحكمة من حيث اجراء المادة والله تعالى
 قد منعنا من طرحه ونهاه عنه فصار الطارح كأنه الموصل اليه الألم فلماذا كان
 الموضع علينا دونه تعالى وكذا إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فان
 الموضع على الشهود وإن كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليه
 عوض لانها أوجبا لشهادتهما على الامام ابصال الألم اليه من جهة الشرع فصارا
 كأنهما فعلاه (لا يقال) هـ لا وجب الموضع عليه تعالى لأنه هو الموجب على
 الامام قتله (لأننا نقول) ان قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على
 قانونها كالعادات الحسية وكما يجب الموضع على الملقى للطفل في النار قضاء لحق
 العادة الحسية كذلك وجب الموضع هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية
 والمناط هو الحكمة المتقضية لاستمرار العادات .

قال : والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا .

اقول : اختلف أهل المدل في ذلك فذهب قوم إلى الانتصاف للمظلوم من
 الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد
 لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب
 على الشاهد وقال آخرون منهم انه يجب سمعا لأن الوالد يجب عليه تدبير أمر
 اولاده وتأديبهم اما الانتصاف بأخذ الارش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا
 نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى ان تكمل عقولهم لينتصف بعضهم
 من بعض والمصنف (ره) اختار وجوبه عقلا وسمعا اما من حيث العقل فلأن
 ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم
 وخلق بينه وبين الظلم قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف
 فلولا تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث

السمع فلورود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب أي يطلب حق الغير من الغير .

قال : فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه اقول : هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنف (ره) وقد اختلف أهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكمي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكمي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالمعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لايجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى (ره) ان التبقية تفضل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب المعوض في الحال واختاره المصنف (ره) لما ذكرنا .

قال : فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات .

اقول : لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية ابدال المعوض الى مستحقه (واعلم) ان المستحق للمعوض اما ان يكون مستحقاً للجنة أو النار فان كان مستحقاً للجنة فان قلنا ان المعوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو اوصل المعوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه والجواب من وجهين (الاول) انه يوصل اليه عوضه متفرقاً على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الألم (الثاني) ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل له الألم وان كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض إذ لا فرق في العقل بين ابدال النفع ودفع الضرر في الآثار فإذا خفف عقابه

وكانت آلامه عظيمة علم ان آلامه بعد اسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او نقول انه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل .

قال : ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يخفّر معه الألم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والألم على القطع بمنوع مع انه غير محل النزاع .

أقول : لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيوخ فقال أبو علي الجبائي أنه يجب دوامه وقال أبو هاشم لا يجب دوامه واختاره المصنف (ره) والدليل عليه ان العوض انما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم اضمافاً يختار معها المولم ألمه ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا يجب ادامته وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف (ره) الى الجواب عنها (الاول) انه لو كان العوض منقطعاً لوجب ايصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب وانما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه (والجواب) لا نسلم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما هو انقطاع الحياة لجواز أن يكون في تأخير مصلحة خفية (الثاني) لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين (الاول) يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه اما لا يصاله اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه أو بان يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ (الثاني) انه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب ادامته وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لموض آخر وهكذا دائما .

قال : ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا .

أقول : هذا حكم آخر للمعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره عوضاً له بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به اما هنا فانه منافع وملاذ وقد يلتذ وينتفع من^(١) لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله إلى الماثب في الآخرة من الاعواض يجب ان يكون عالماً به من حيث انه مثاب لا من حيث انه معوض وحينئذ أمكن أن يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المموضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب اعادتهم في الآخرة .

قال : ولا يتعين منافعه .

أقول : هذا حكم ثالث للمعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذ كالاكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف المعوض فاما قد بينا أنه يصلح إيصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الألم فصح ايصاله اليه بكل منفعة .

قال : ولا يصح اسقاطه .

أقول : هذا حكم آخر للمعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولاهتبه ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان المعوض عليه تعالى أو علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجزم أبو الحسين بصحة اسقاط المعوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف المعوض عليه تعالى فإنه لا يسقط

(١) بل يجوز ايصاله اليه من غير اشعار المستحق نعم لو تألم لما ظن من أنه لم يصل اليه لم يبعد لزوم الاشعار لاستناد الألم حينئذ إلى الموصل الذي لم يشمره ثم انهم فرقوا بين الثواب والمعوض من هذه الجهة فقالوا بلزوم اشعار الماثب بالثواب لانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم من هذه الجهة إلا بأن يشمر بأنه ثواب .

لأن إسقاعه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به (واحتج) القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه (والوجه) عندي جواز ذلك لأنه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذه الحق اليه وكان جائزاً والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى إذا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز هبته إذا علم دينه وإن هبته احسان إلى الغير وآثر هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتاله على الاحسان وأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينها وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه وفي هبته انتفاع للموهوب وإمكان نقل هذا الحق أما الثواب المستحق عليه فلا يصح مناهبته لغيرنا لأنه مستحق للمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه .

قال : والعوض عليه تعالى يجب تزايمه ^(١) إلى حد الرضا عند كل عاقل وعليها يجب مساواته .

أقول : هذا حكم آخر للعوض وهو أنه إما أن يكون علينا أو على الله تعالى أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه ^(٢) لم يفعل وأما العوض علينا فإنه يجب مساواته

(١) بمعنى أن العوض الواجب عليه تعالى يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل حاصل كأن يعطى عرض الله دينار لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل ، وأما العوض الذي علينا للآلم الحاصل بفعلنا فإنه يجب مساواته للآلم لأن الزائد عليه ظلم بالنسبة إلى الظالم ولناقص ظلم بالنسبة إلى المظلوم .
(٢) أي كأنه تعالى لم يفعل الألم بن يعطيه العوض فينتفي هو ان الظلم .

لما فعله من الألم أو فوته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً ولا يخرج^(١) ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى .

المسئلة الخامسة عشر : في الاجال

قال : واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه .
أقول : لما فرغ من البحث عن الأهواض انتقل إلى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطف وجازان يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (واعلم) ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الفريمان محلاً له .

قال : والمقتول يجوز فيه الأمران لولاء .

أقول : اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعاً وهو قول أبي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعاً وقال أكثر الحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم انه كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان وقال الجبائيان وأصحابهما وأبو الحسين البصري ان أجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له أجل

(١) أي لا يجب أن يخرج ما فعلناه عن كونه ظلماً بل الواجب اداء الحق سواء بقي عنوان الظلم أم لا ولذلك يجب علينا التوبة أيضاً .

آخر نو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري واحتج
الموجبون لموته بأنه لو لاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال (واحتج)
الموجبون لحيوته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً ولما وجب القود لأنه
لم يفت حيوته (والجواب) عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم
(وعن الثاني) بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحق مالها عوضاً زائداً
على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة والقود من حيث مخالفة
الشرع إذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم
يجز لأحد قتله .

قال : ويجوز ان يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف .

أقول : لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لطفاً لغيره من المكلفين ولا
يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحيوته ويطلق
على أجل موته (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللطف
زائد على التمكين (وأما الثاني) فهو قطع للتكليف فلا يصح أن يكاف بعده
فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعده واللطف لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى .

المسئلة السادسة عشر : في الأرزاق

قال : : والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه ^(١) .

أقول : الرزق عند المجبرة ما اكل سواء أكان حراماً أو حلالاً وعند المعتزلة
انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المتفع به لقوله تعالى (وانفقوا مما
رزقناكم) والله لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في
الضيافة انه رزقه ما لم يستهلك لأن المبيع منه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع

(١) والبعث عن الرزق لأنه فعل الله عز وجل ولأنه لطف بمعنى الحصول لفرضه تعالى وهو
تكوينى وهو ما ينتفع به المخلوق في بقائه وتشريعى وهو ما فسر المصنف .

وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لان للمالك منعها منه إلا إذا أوجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المنصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه الله تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيع الطعام له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المؤدية إلى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليس ملكا لنا فحينئذ الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي يتمكن بها من الانتفاع .

قال : والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم .

أقول : ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ وخالفهم بعض الصوفية باختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغنى دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الاموال المتزجة بالحرام ولان في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة ، والحق ما قلناه وبدل عليه المنقول والمقول أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا وأما المنقول فقله تعالى (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الايات وقوله **عَزَّوَجَلَّ** (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لاجل الغنمة (والجواب) عن الاول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضى تحريم تناول واللازم باطل بالاتفاق (وعن الثاني) ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا معونة الظلمة (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة

وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب .

المسألة السابعة عشر : في الاسعار

قال : والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى والينا أيضا .

القول : السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا الثمن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان ، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس اوان بيعه ويجوز أن يقال انه رخص في الصيف إذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه ويجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها .

(واعلم) ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس اليه تفضلا منه وانما اولى لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الاسباب المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه أو بحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص .

المسألة الثامنة عشر : في الأصلح

قال : والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف .

أقول : اختلف الناس هنا فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما ان الأصلح ليس بواجب على الله تعالى ، وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال أبو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف (ره) وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكافئين هل يجب إيجاد ذلك القدر له ام لا ، احتج الموجبون بأن الله تعالى داعيا إلى إيجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل ، وبيان تحقيق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة ، وبيان انتفاء الصارف ان المفساد منتفية ولا مشقة فيه ، واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالا . بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فان وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد وان لم يجب ثبت المطلوب قال أبو الحسين إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلا في فعل ما يشق فان ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي مترددا بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير بعيته ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساويا للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي فيما

يشق يقتضى تجويز العدم فمحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانقضاء الفعل فلهذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأوقات دون بعض وللنفاء وجوه آخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

قال : المقصد الرابع في النبوة ^(١) البعثة حسنة لاشتغالها على فوائد كمعاذة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والايخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف .

أقول : في هذا المقصد مسائل :

المسئلة الاولى : في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاصد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف (ره) جملة من فوائد البعثة (منها) ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من مسائل الأصول (ومنها) ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته إذ قد علم بالدليل العقلي إنه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه إذ يجوز العقل طلب المالك فعلا من العبد لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف (ومنها) ان بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها

(١) وفي النسخ التي بأيدينا هكذا : المقصد الرابع في النبوة قال ... وهذا مغالط لدأبه في هذا الكتاب .

ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما (ومنها) ان بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة (ومنها) ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطوائف البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بد لسنة من شارع يسنها ويقرر ضوابطها ولا بد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولوية وذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وأن يتميز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدم على متابعتة بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له (ومنها) ان أشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال ادراكه وشدة استعداده للاتصال بالأمور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمالات في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد الطرفين وبعدها عن الآخر وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان (ومنها) ان النوع الانساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه بفائدة (١) النبي ﷺ في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية (ومنها) ان مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفترق

فيه إلى مكمل لتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله (ومنها) ان الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للكلف اللطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد .
قال : وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم .

أقول : احتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول اما ان يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول لم لا يجوز أن يأتي بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل أو نقول لم لا يجوز أن يأتي بما لا تقتضيه العقول ولا يهتدى اليه وان لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى انه لا يأتي بما يقتضى العقل نفى مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدى العقل إلى تفصيلها .

المسئلة الثانية : في وجوب البعثة

قال وهي واجبة لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية .
أقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة ، احتجت المعتزلة بأن التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا يمكن معرفته إلا من جهة النبي ﷺ فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتفاء عن المناهي العقلية أقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب .

المسئلة الثانية : في وجوب العصمة

قال : ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب

متابعته وضدها والانكار عليه .

أقول : اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصفائر على الأنبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم أو لأنها تقع محبطة ^(١) بكثرة ثوابهم وذهبت الأشاعرة والحشوية إلى انه يجوز عليهم الصفائر والكبائر إلا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت أو كبيرة والدليل عليه بوجوه (أحدها) ان الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض ، وبيان ذلك أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون إلى امثال أو امرهم وذلك نقض للغرض من البعثة (الثاني) ان النبي (ع) يجب متابعته فإذا فعل معصية فأما أن يجب متابعته أولا والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها وأشار بقوله لوجوب متابعته وضدها إلى هذا الدليل لانه بالنظر إلى كونه نبياً يجب متابعته وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه (الثالث) انه إذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذائه وهو منهي عنه وكل ذلك محال .

قال : وكال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دنائة الالباء وعهر الامهات والفضاظة والابنه وشبهها والاكل على الطهر وشبهه .

أقول : يجب أن يكون في النبي (ع) هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكال العقل عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً

(١) من المحبط بالباء الموحدة .

في الامور متحيراً لان ذلك من أعظم المنفرات عنه وان لا يصح عليه السهو لثلاث
يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه وان يكون منزها عن دنائة الآباء وهمر الامهات
لان ذلك منفر عنه وأن يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لثلاث يحصل النفرة
عنه وان يكون منزهاً عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام
والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه
نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافياً
للفرض من البعثة .

المسئلة الرابعة : في الطريق الى معرفة صدق النبي «ع»

قال : وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس
بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى .

أقول : لما ذكر صفات النبي (ع) وجب عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء
واحد هو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى
ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في
الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاء حية وبين منع القادر عن رفع أضعف
الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق وقلنا
مع مطابقة الدعوى لان من يدعى النبوة ويسند معجزته إلى ابراء الاعمى فيحصل
له الصمم مع عدم براه الاعمى لا يكون صادقاً ولا بد في المعجزة من شروط
(أحدها) أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها (الثاني) أن
يكون من قبل الله تعالى أو بأمره (الثالث) أن يكون في زمان التكليف لان
العادة تنتقض عند اثر اطراف الساعة (الرابع) أن يحدث عقيب دعوى المدعي
للنبوة أو جارياً مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك أن يظهر دعوة النبي
في زمانه وانه لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد أن يظهر معجزاً آخر

عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه ولأنه لأجله ظهر كالذي عقيب دعواه (الخامس) أن يكون خارقاً للعادة .

المسئلة الخامسة : في الكرامات

قال : وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهورها على الصالحين .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارها لكذبهم وجوزه أبو الحسين منهم وجماعة أخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المصنف (ره) بقصة مريم فانها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالاخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الانمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انها ارهاص^(١) لميسى عليه السلام وقصة آصف على انها معجزة لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي عليه السلام تكلمة معجزات النبي ﷺ .

قال : ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالاته ولا العمومية .

أقول : هذه وجوه استدلل بها المانعون من المعتزلة (الاول) انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الفرض هو سرورهم وإذا جاز ذلك بلفت في الكثرة إلى

(١) اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احدث أمر خارق للعادة دال على بعثة النبي «ص» قبل بعثته : انه هل يجوز أم لا واختار المصنف فيها يأتي من كلامه الجواز بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتطليل الفهم وتسلیم الاحجار عليه «ص» .

خروجها عن حد الاعجاز ، والجواب المنع عن الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الاعجاز (الثاني) قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فإذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هان موقعهم ولهذا قالوا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع بمن لا يستحق الاكرام ، والجواب المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فانه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم وكما لا يلزم الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين (الثالث) احتجاج أبي هاشم قال المعجزة تدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بأن المعجزة تدل على تميز النبي (ع) عن غيره إذ أفراد الامة مشاركون له في الانسانية ولوازمها فلو لا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز ، والجواب ان امتياز النبي (ع) يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء (الرابع) لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالة على صدق مدعي النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالة إذ لا دلالة للعام على الخاص (وجوابه) المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي ~~عليه السلام~~ فإذا ظهرت المعجزة على شخص فاما أن يدعي النبوة أو لا فان ادعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وإن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته فالخاص ان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق

المدعي في دعواه ويستأنز ذلك ثبوت النبوة (الخامس) قالوا لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهارها على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على الخبير بالشعب والجوع وغيرهما ، والجواب انه لا يلزم العمومية أي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق إذ نحن انما نجوز اظهارها على مدعي النبوة او الصالح اكراماً لها وتمظيها وذلك لا يحصل لكل خبير بصدق .

قال : ومعجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تعطي الارهاص .

أقول اختاف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص إلا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المصنف (ر .) على تجويزه بوقوع معجزات الرسول ﷺ قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان الكسرى وغور ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب القيل والقيام الذي كان يظلمه عن الشمس وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه وآله السلام قبل النبوة .

قال : وقصة مسيلة وفرعون و ابراهيم تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس .

أقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعوام اظهاراً لكذبهم واستدل المصنف (ره) بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلة الكذاب لما ادعي النبوة فقبل له إن رسول الله ﷺ دعا لأعور فرد الله عنه الذاهبة فدعا لأعور فذهبت عنه الصحيحة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمود انما صارت النار كذلك هبة مني فجاءته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته (لا يقال) يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعوام فبقي اظهار المعجزة على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً (لا نقول) قد يتضمن المصلحة اظهاره على العكس اظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول

الشك لتجوز ان يقال تأخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب .

المسئلة السادسة : في وجوب البعثة في كل وقت

قال : ودليل الوجوب يعطي العمومية .

اقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة ، وقال علماء الامامية انه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف (ره) على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العمومية أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحشاً على الطاعة فيكون لطفاً ولأن فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت .

قال : ولا تجب الشريعة .

اقول : اختلف الشيعان هنا فقال أبو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة وقال أبو هاشم واصحابه لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم بالمعقليات فالبعثة تكون عبثاً والجواب انه يجوز أن يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعائه ايام إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج أبو علي بأنه يجوز بعثة النبي بعد النبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول .

المسئلة السابعة : في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال : وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته والتحدى مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده .

أقول : لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه وآله الصلوة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلو جهن (الاول) أن القرآن معجزة وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) والتحدى مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعي عليه اظهاراً لفضله وابطالاً لدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة واما ظهوره على يده فبالتواتر (الثاني) انه نقل عنه معجزات كثيرة كينبوع الماء من بين اصابعه ﷺ حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكفور ماء بئر الحديبية لما استسقاء اصحابه بالكلية ونشفت البئر ودفع سهمه إلى البراء بن عازب وأمره بالزول وغرزه في البئر ففرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الغرق وتقل عيسى عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع ولما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) قال لعلي شق فخذ شاة وجثني بمس^(١) من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلاً وأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر اصابعهم وشربوا من

(١) المس : القدح أو الاثاء الكبير .

المس حتى اكنفوا واللبن على حاله فلما اراد أن يدعوعم إلى الاسلام قال أبو لهب
 كاد أن يسحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوعم إلى الله تعالى فقال لملي افعل مثل ما
 فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد أن يدعوعم عاد أبو لهب الى
 كلامه فقال لملي عليه السلام افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث
 فبايع علي عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبدالله عناقا ^(١)
 يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال أنا واصحابي فقال نعم ثم
 جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له أنت قلت امض وأصحابك ؟ فقال
 لا بل هو لما قال أنا واصحابي قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما جاء عليه
 وآله السلام قال ما عندكم قال ما عندنا إلا عناق في التنور وصاع من شعير
 خبزناه فقال أقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل وأكلوا كلهم ، وسبح الحصا في
 كفه عليه السلام وشهد الذئب له بالرسالة فإن رهبان بن أوس كان يرعى غنماً له
 فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسمى لمحوه فقال له الذئب العجب من أخذي شاة
 هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدعي مكلم
 الذئب ، وتقل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً ودعا له بأن
 يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً ، وانشق
 له القمر ودعا الشجرة فاجابته وجائته تحذ الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم
 رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ منبراً فانتقل اليه فحن الجذع
 اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن ، وأخبرنا بالغيوب في مواضع كثيرة
 كما أخبر بقتل الحسين وموضع القتل به فقتل في ذلك الموضع وأخبر بقتل ثابت
 ابن قيس بن شماس فقتل بعده وأخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبض خيراً
 فان لهم ذمة ورحا وأخبرهم بادعاء مسيلة النبوة باليامة وادعاء العبيسي النبوة
 بصنماء وانها سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العبيسي قرب وفاة النبي ﷺ وقتل

خالد بن الوليد مسيلمة وأخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الندية وسأني ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له اصحابه من أي شيء ترتعد فقال ان محمداً دعا علياً فوالله ما اظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد ثم حاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء الأسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فضغمه ضغمة ففرغ منه وأخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموته فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة وان جعفرأ أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال وأخذ الراية عبداً لله ابن رواحة ثم قال وقتل عبدالله بن رواحة وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونمى جعفرأ إلى اهله ثم ظهر الأمر كما اخبر عليه السلام وقال لمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار اذن حمة وانما قتله رسول الله ﷺ لأنه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لملي عليه السلام ستقاتل بمدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة وزبير لانها بايعاه ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لأنهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد أوردنا معجزات اخرى في كتاب نهاية المرام .

قال : واعجاز القرآن قليل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل .

أقول : اختلف الناس هنا فقال الجبائيان ان سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال أهل الحق هو الفصاحة والاسلوب معاً وعنى بالاسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرضى هو الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنهم عن المعارضة ، واحتج الاولون بان المنقول من العرب انهم كانوا يستعظمون فصاحته

ولهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصدّه أبو جهل وقال له يحرم عليك الاطيين وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله (انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآية ولأن الصرفة لو كان سبباً في الاعجاز لوجب ان يكون في غاية الركاسة لأن الصرفة عن الركب ابلغ في الاعجاز والتالي باطل بالضرورة ، واحتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الاتيان بمثله تمعيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الاقسام محتملة .

قال : والنسخ تابع للمصالح .

أقول : هذا إشارة إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام قالوا لأن النسخ باطل لأن المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهى عنه وان كان مفسدة قبح الأمر به وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقريب الجواب أن نقول الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمان فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان آخر فينهى عنه .

قال : وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الحثان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك .

أقول : هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانين من النسخ فإنه بين اولاجواز وقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها انه قد جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام قد أجمت لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لآدم عليه السلام ومنها انه اباح لنوح تأخير الحثان إلى وقت الكبر وحرمه على غيره من الانبياء واباح لابراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده اسماعيل إلى حال (كشف المراد - م ٢٥)

كبره وحرّم على موسى ﷺ تأخير الحتان عن سبعة أيام ، ومنها انه اباح لآدم ﷺ الجمع بين الاختين وحرّم على موسى ﷺ .

قال : وخبرم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلق ^(١) ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً .

اقول : إن جماعة اليهود جوزوا عقلاً وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى ﷺ وتمسكوا بما روى عن موسى ﷺ انه قال تمسكوا بالسبت ابداً والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد ﷺ والجواب من وجوه (الاول) ان هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندي (الثاني) لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع قواثرهم لأن بخت نصر استأصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله (الثالث) إن لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعاً فإنها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابن العتق ثقب اذنه واستخدم ابداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ، وامروا في البقرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة ابداً ثم انقطع تعبدهم بها وفي التورية قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم وانقطع تعبدهم به وإذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالة هنا قطعاً واقصى ما في الباب انه يدل ظاهراً لكن ظواهر الالفاظ قد ترك لوجود الادلة المعارضة لها .

قال : والسمع يدل على عموم نبوته عليه وآله السلام .

اقول : ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً ﷺ مبعوث إلى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى (لا نذركم ومن بلغ) وقال تعالى (وما ارسلناك إلا كافة للناس) وسورة الجن تدل على بعثه ﷺ اليهم

(١) اختلق الكذب : افتراه - (المنجد)

وقال عليه وآله السلام (بعثت إلى الأسود والاحمر) لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى (وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه) لا نقول لا استبعاد في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية انه تعالى ما ارسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه وانما أخبر بأنه ما ارسله إلا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في بأجوج ومأجوج احتمالين (احدهما) ان لا يكونا مكلفين أصلا وان كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض (والثاني) ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه وآله السلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته ﷺ فلا يكون مكلفا بشريعته وعندي أن المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بينا من عموم نبوته عليه وآله السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق .

قال : وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء (ع) لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها .

اقول : اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين إلى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل إلى أن الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء عليهم السلام قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وسائر القوى الجسدية كالتخيلية والوهمية وغير ذلك وأكثر أحكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمنعها حتى ان اكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها

من القوى الجسائية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه وآله السلام أفضل الأعمال أحزمها وهيئنا وجوه آخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام .

قال : المقصد الخامس : في الامامة - الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض .

أقول : في هذا المقصد مسائل :

المسئلة الاولى : في ان نصب الامام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباكون إلى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا انه واجب سمعاً لا عقلاً، وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلاً ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال أبو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف (ره) على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأن الامام لطف واللفظ واجب أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم للضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدم ويحشمهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها .

قال : والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا .

أقول : هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع اشارة إلى الجوابات عنها

(الأول) قال المخالف : كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفسد في ظننا أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة عليه تعالى (والجواب) ان المفسد معلومة الانتفاء عن الامامة لأن المفسد محصورة معلومة إذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولأن المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعاً ولقوله تعالى (اني جاعلك للناس اماماً) وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك (الثاني) قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا تتعين الامامة اللطيفة فلا تجب على التعيين (والجواب) ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفسد الناشئة من الاختلاف (الثالث) قالوا الامام انما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف (والجواب) ان وجود الامام بنفسه لطف لوجوه (أحدها) انه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان (وثانيها) ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجوز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقرينهم إلى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة (وثالثها) ان تصرفه لا شك انه لطف وذلك لا يتم الا بوجوده فيكون وجوده بنفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بامور (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى

(ومنها) ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام (ومنها) ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامثال قوله وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام .

المسئلة الثانية : في ان الامام يجب أن يكون معصوماً

قال : وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الفرض من نصبه ولا نحطاط درجته عن أقل العوام .

أقول : ذهبت الامامية والاسماعيلية إلى ان الامام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه (الأول) ان الامام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطأ على الرعية فلو كان هذا المقتضى ثابتاً في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى امام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الامام الأصلي (الثاني) ان الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً أما المقدمة الأولى فلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الأحكام التفصيلية ولا السنة لذلك أيضاً ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لاشتهرت ولا لامارة إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين في وقت واحد ولا هما فيكون باطلاً ولا للقياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع ولا للبرائة الأصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللإجماع على عدم

حفظها للشرع فلم يبق إلا الامام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى (الثالث) انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم) (الرابع) انه لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باطل فالقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من امامته انقياد الامة له وامتنال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه (الخامس) انه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون اقل درجة من العوام لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه أكثر فلو وقع منه المعصية كان أقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعاً .

قال : ولا ينافي العصمة القدرة .

اقول : اختلف القائلون بالمعصية في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون إلى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال أن المعصوم يختص في بدنه أو نفسه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرهما بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالمبد من اللطف المقرية إلى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الاجاء ومنهم من فسرهما بأنها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا المعصية لطف يفعله الله تعالى بصاحبه لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذا اللطف أمور أربعة (أحدها) ان يكون لنفسه أو لبدنه خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل (الثاني) ان يحصل له علم بمطالب المعاصي ومناقب

الطاعات (الثالث) تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى (الرابع) مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملًا بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الانسان معصوما والمصنف (ره) اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والمقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف وذلك باطل بالاجماع والنقل في قوله تعالى (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي) .

المسئلة الثالثة : في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

قال : وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي .
 اقول : الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لأنه اما ان يكون مساويا لهم أو انقص منهم أو افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لأن المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضا قوله تعالى (افمن يهدي إلى الحق أحق ان يتبع أمن لا يهدي إلا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون) ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية .

المسألة الرابعة : في وجوب النص على الامام

قال : والعصمة تقتضي النص وصيرته (ع) .
 اقول : ذهب الامامية خاصة إلى ان الإمام يجب ان يكون منصوفاً عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص أو الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص أو الدعوة إلى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص أو اختيار أهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان (الاول) انما قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى

فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره (الثاني) ان النبي ﷺ كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه وآله السلام ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقايح وكان عليه وآله السلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في أجل الاشياء واسانها واعظمها قدراً واكثرها فائدة واشد حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب امام بعده والنص عليه وتمريفهم اياه وهذا برهان لمي .

المسألة الخامسة : في ان الامام بعد النبي (ص)

بلا فصل على بن ابي طالب (ع)

قال : وهما مختصان بعلي

اقول : العصمة والنص مختصان بعلي إذ الامة بين قائلين احدهما لم يشترطها وقد بينا بطلان قول الاوابل فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطها قال ان الامام هو علي (ع) .

قال : للنص الجلي في قوله (ع) سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما .

اقول : هذا دليل ثان على ان الامام هو علي عليه السلام وهو النص الجلي من رسول الله ﷺ في مواضع وتواترت به احاديث الامامية ونقلها غيرهم نقلاً شائعاً ذائعاً (منها) انه لما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) أمر رسول الله ﷺ أبا طالب عليه السلام ان يصنع له طعاماً وجمع بني عبد المطلب فقال لهم أيكم يوازرني وبمينني فيكون أخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي عليه السلام انا ابايعك وأوزرك فقال رسول الله ﷺ هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدي ووارثي فاسمعوا اليه وأطيعوا له ولقوله ﷺ (أنت أخي ووصيي

وخليفتي بعدي وقاضي ديني) (ومنها) لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام ألم ترش ان تكون أخى وخليفتي من بعدي وأخى بينه وبينه (ومنها) ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تقدم إلى أصحابه بان سلموا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الفر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل أكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والمؤلف الى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال : ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية وانما اجتمعت الاوصاف في علي (ع) .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات (احداها) أن لفظة انما للحصر ويدل عليه المنقول والمقول اما المنقول فلاجماع أهل العربية عليه واما المقول فلأن لفظة إن للاثبات واما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللإجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردتها على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى المذكور للإجماع فبقى العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر (الثانية) ان الولي يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقولهم عليا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل (الثالثة) أن المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف يختص ببعضهم ولأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمولى عليه وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الآيات هو علي عليه السلام للإجماع الحاصل على ان من خصص بها بعض المؤمنين

قال انه علي عليه السلام فصرفها إلى غيره خرق للاجماع ولأنه عليه السلام اما كل المراد أو بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولأن المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الآية علي عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمته حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك .

قال : ولحديث الغدير المتواتر .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين ألت اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة الحديث تدل عليه ولأن عرف اللفظة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى (النار موليهم) أي اولى بهم وقول الاخطل (فاصبحت مولاهم من الناس كلهم) وقولهم مولى المبدأ أي الاولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركة بين معان غير مرادة هنا إلا الاولى ولأنه اما كل المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لأنه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره .

قال : ولحديث المنزلة المتواتر .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال (انت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي) وقواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة وتقرير الاستدلال به ان علياً (ع) له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله لأن الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جهة المنازل الخلافة

بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته .

قال : ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع .

أقول : هذا دليل آخر على امامته (ع) وتقريره ان النبي ﷺ استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين (ع) فخرج إلى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلقتني استغلاً وتحرزاً مني فقال عليه وآله السلام (كذبوا انما خلقتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي أفلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفته عليها وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له (ع) (لا يقال) قد استخلف النبي ﷺ جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لأننا نقول ان بعضهم عزله (ع) والباقون لم يقل أحد بامامتهم .

قال : ولقوله (ع) انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وتقريره ان النبي ﷺ قال انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم .

قال : ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وتقريره انه افضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وللسمع على ما تقدم .

قال : ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الشعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القلب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى

الإمامة فيكون صادقاً .

اقول : هذا دليل آخر على امامة امير المؤمنين (ع) وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الأولى فلما تواتر عنه (ع) انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلاً من أشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام الجن أشكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه إلى صفيين اصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريباً من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل (ع) فقلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسئل عنه ذلك فقال بنى هذا الدير على قالس هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي ﷺ حيث صار إلى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشك احد في انه (ع) ادعى الإمامة بعد رسول الله ﷺ .

قال : ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة فيتعين هو (ع) .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وهو ان غيره ممن ادعى لهم الإمامة كالعباس وأبي بكر كاذبا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) والمراد بالمعهد عهد الإمامة لأنه جواب دعاء ابراهيم (ع) .

قال : ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وهو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) أمر بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه ولا

معصوم غير علي (ع) بالاجماع .

قال : ولقوله تعالى واولى الامر منكم .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الامر منكم) أمر بالاتباع والطاعة لاولى الامر والمراد منه المعصوم إذ غيره لا اولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي (ع) بالاجماع .

المسألة السادسة : في الأدلة الدالة على عدم امامة غير علي (ع) ،

قال : ولان الجماعة غير علي (ع) غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم .

اقول : هذه ادلة تدل على ان غير علي (ع) لا يصلح للامامة (الاول) أن ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي ﷺ كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة للآية وقد تقدمت .

قال : وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله

بخبر رواه .

اقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقديره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ﷺ ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضاً قوله تعالى (وورث سليمان داود) وقوله في قصة زكريا (يرثني ويرث من آل يعقوب) ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام اترث اباك ولا ارث ابني لقد جئت شيئاً فرياً . ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من أحد من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف بين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند اهله لم يمسك امير المؤمنين (ع) سيف رسول الله ﷺ وبغلته وعمامته ونازع العباس علماً بعد

فوت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفاً عندهم لم يحز لهم ذلك وروى ان فاطمة عليها السلام قالت يا أبا بكر انت ورثت رسول الله أم ورثه اهل قال بل ورثه اهل فقالت ما بال سهم رسول الله ﷺ فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول ان الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لولي الأمر بعده وذلك يدل على انه لا أصل لهذا الخبر .

قال : ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وام امين وصلى الازواج في ادعاء الحجره لمن ولهذا ردها عمر بن عبدالعزيز .
اقول : هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر التعصب على امير المؤمنين (ع) وعلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ لأنها ادعت فدكا وذكرت ان النبي نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من أهل الجنة واستشهدت علياً وأم امين وصدق ازواج النبي في ادعاء أن الحجره لمن ولم يجلل الحجره صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على اولادها فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر ان يحلها فدكا ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها اياها بالميراث .

قال : واورست ان لا يصلى عليها ابو بكر فدفت ليلا .

اقول : هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو ان فاطمة عليها السلام لما حضرتها الوفاة أوصت ان لا يصلى عليها ابو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفى قبرها لئلا يصلى على القبر ولم يعلم قبرها إلى الآن (١) .

قال : ولقوله اقبلوني فلمست بخيركم وعلي فيكم .

(١) فأنا اقول إلى زمانها هذا وهو سنة ١٣٩٩ الف وثلاثمائة وتسعة وتسعون ايضاً لم يعلم قبرها وهو موقوف على ظهور الحجة جبل الله فرجه الشريف .

أقول : هذا وجه آخر في الطعن على أبي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقبلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقاً لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه السلام وان لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للامامة حينئذ اظهر .

قال : ولقول له شيطاناً يعتربه .

أقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة وهو قوله ان لي شيطاناً يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة .

قال : ولقول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وفي الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

أقول : هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأن عمر عندما كان اماماً وقال في حقه كانت بيعة أبي بكر فلتة وفي الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة .
قال : وشك عند موته في استحقاقه للامامة .

أقول : هذا دليل آخر يدل على عدم امامة أبي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الأمر حق ؟ وقال ايضاً ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى أن غيره أولى بها .

قال : وخالف الرسول في الاختلاف عندهم وفي تولية من عزله .

أقول : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لأن النبي عندهم لم يستخلف أحداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي عندهم

ومخالفة النبي توجب الطعن وايضاً فانه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لأنه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملاً سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزماً وولاه أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي فعزله وانكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة : وليت علينا فظاً غليظاً .

قال : وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولي اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احداً وهو افضل من اسامة .

اقول : هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وهو انه خالف النبي حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لأنه عليه السلام قال في حال مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً معه وجعل النبي اسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلي افضل من اسامة ولم يول عليه أحداً فيكون هو افضل الناس كافة .

قال : ولم يتول عملاً في زمانه واعطاء سورة برائة فنزل جبرئيل وأمره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها إلا هو او احد من اهله فبعث بها علياً .

اقول : هذا طعن آخر على ابي بكر وهو أنه لم يوله النبي عملاً في حياته اصلاً سوى انه اعطاء سورة برائة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو وأحد من اهله فبعث بها علياً وولاه الحج بالناس وهذا يدل على أن ابا بكر لم يكن أهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للامامة بعده ولأن من لا يؤمن على اداء سورة في حياته كيف يؤمن على الامامة بعد النبي عليه السلام .

قال : ولم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
الفجأة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجنة واضطرب في أحكامه ولم
يحد خالداً ولا اقتص منه .

أقول : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو انه لم يكن عارفاً بالأحكام فلا
يحمز نصبه للإمامة أما المقدمة الثانية فقد مرت وأما الأولى فلأنه قطع سارقاً
من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجأة السلمي بالنار وقد نهى
النبي ﷺ عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ، وسئل عن الكلالة فلم
يعرف ما يقول فيها ثم قال أقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله وان كان
خطأً فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسألته جدة عن ميراثها فقال لها
لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسئل واخبره المغيرة
ابن شعبة ومحمد بن سلمة ان النبي أعطاهما السدس واضطرب في كثير من الأحكام
وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل
خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا
ولا قتله بالقصاص وأشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا أعمد سيفاً شهره الله
على الكفار .

قال : ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في جهوته
وبعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
عليها السلام وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان (ع) لما بويح وندم على
كشف بيت فاطمة عليها السلام .

أقول : هذه مطاعن اخر في أبي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله ﷺ
وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي ﷺ حال حيوته فكيف بعد موته
وبعث إلى بيت أمير المؤمنين ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه
فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه الزبير

في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة والقت جنينا اسمه محسن ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين عليها السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين (ع) هذا مقام جدنا ولست له أهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة (ع) فلم أكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك .

قال : وأمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاء علي (ع) فقال عمر لولا علي لهلك عمر .

أقول : هذا طعن على عمر يمنع معه الامامة له وهوان عمر أتى اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك فقال لولا علي لهلك عمر وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفي عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة .

قال : وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلى عليه أبو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم أسمع هذه الآية .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا للآيات فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي ﷺ والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما نبه أبو بكر بقوله تعالى (انك ميت وانهم ميتون) ويقولوه (أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) قال كاني ما سمعت بهذه الآية وقال أيقنت بوفاته .

قال : وقال كل الناس افقه من عمر حتى انخدرات في الحجال لما منع من المخالاة في الصداق .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر قال يوماً في خطبته من غالى في صداق

ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله وآتينتم احداهن قنطاراً فقال عمر كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحبال ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة .

قال : واعطى أزواج النبي واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر كان يعطي أزواج النبي ﷺ بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فانكر عليه ذلك فقال أخذته على جهة القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز .

قال : وقضى في الحد بمأة قضيب وفضل في القسمة ومنع المعتنين :

أقول : هذه مطاعن آخر وهو أن عمر لم يكن عارفاً بأحكام الشريعة فقضى في الحد بمأة قضيب وروى تسعين قضيباً وهو يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة وأيضاً فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية وقال (متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا انهي عنهما واعاقب عليهما) مع أن النبي تأسف على فوات المتعة ولو لم يكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة ولو لم يكن سائفة لم يقع منهم ذلك .

قال : وحكم في الشورى بضد الصواب .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر خالف رسول الله ﷺ عندهم حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على امام بعده ثم انه طعن في كل واحد من اختاره للشورى وظهر كراهية ان يتقلد امر المسلمين ميتاً كما تقلده حياً ثم تقلده وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف ثم قال (ان اجتمع أمير المؤمنين ع وعثمان فالأمر ما

قلاه وان صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمان) لعله بعدم الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه ثم أمر بضرب أعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ له قتل علي عليه السلام وعثمان وغيرهما وهما من أكابر المسلمين .

قال : وخرق كتاب فاطمة عليها السلام .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن فاطمة (ع) لما طالب المنازعة بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقبها عمر فسألها عن شأنها فقضت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فذلك .

قال : وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا .

أقول : هذا طعن على عثمان وهو انه أولى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه وقد كان عمر حذره وقال له إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب الناس وصدق عمر فيه في قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى ظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب اليه جهراً وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فأحدث من للفتن ما أحدث .

قال : وآثر اهله بالاموال .

أقول : هذا طعن آخر على عثمان وهو انه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمأة

الف دينار حيث زوجهم ببنته ودفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يؤثر (ولا يعطى خ ل) الاقارب .

قال : وحي لنفسه .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان حمي الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبي ﷺ جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء .

قال : ووقع منه أشياء منكورة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى اصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوز بهم ما لا يحل فضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قرائته وقد قال صلى الله عليه وآله من اراد ان يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقراءة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافراً واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أن النبي ﷺ كان مقرباً لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم .

قال : واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبها .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان كان يسقط الحدود ويمطّلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للإمامة فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولي أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لاقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عقبة حد الشراب أراد ان يسقط عنه فحده أمير المؤمنين عليه السلام وقال لا يبطل حدود الله وانا حاضر .

قال : وخذلقته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين عليه السلام : قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلاث وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة .

اقول : هذه مطاعن أخر وهو ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم التأخر عن نصرته ، وقال أمير المؤمنين عليه السلام الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثة أيام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافرأطهم في الحق لما أصابهم من ضرره وظله وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوان .

المسئلة السابعة : في ان علياً افضل الصحابة

قال : وعلي (ع) افضل لكثرة جهاده وعظم بلاده في وقائع النبي (ص) باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزوة بدر واحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها .

أقول : اختلف للناس ههنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة من الصحابة ان ابا بكر أفضل من علي (ع) وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمر بن عبيد وهو اختيار النظام وأبي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وأبو ذر وحذيفة من الصحابة ان علياً أفضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة بأجمعهم وأبي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال أبو علي الجبائي ان صح خبر الطائر فعلى أفضل ونحن نقول أن الفضائل إما نفسانية أو بدنية وعلي (ع) كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف (ره) (الأول) ان علياً (ع) كان أكثر جهاداً وأعظم بلاء في غزوات النبي ﷺ باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في ذلك (منها) في غزوة بدر وهي أول حرب امتحن الله بها المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين فقتل على

الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبه ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعاً وسأل النبي ﷺ ان يكفيه أمره فقتله علي (ع) ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي (ع) (ومنها) في غزوة أحد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي (ع) فأخذ الراية غيره فقتله (ع) ولم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ﷺ فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى علي (ع) فنظر اليه النبي ﷺ بعد افاقتة وقال له اكفي هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين من علي (ع) (ومنها) يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلي (ع) يروم مبارزته والنبي ﷺ يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعمه بعمامته ودعا له ، قال حذيفة لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا علياً (ع) فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمد ﷺ إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي (ع) وقال النبي ﷺ لضربة على خير من عبادة الثقلين (ومنها) في غزاة خيبر واشتجار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ﷺ حصر حصنهم تسعة عشر يوماً وكانت الراية بيد علي (ع) فأصابه رمد فسلم النبي ﷺ الراية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال (ع) لاسلمن الراية خدأ إلى رجل يحبه الله ورسوله كراة غير فرار فقال ابنتوني بعلي (ع) فقبل به رمد

فتغل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي الباب واقتلهم وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه اذرعاً وكان يفلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً وقال (ع) (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلته بقوة ربانية) (ومنها) في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهزموا بأجمعهم ولم يبق مع النبي ﷺ سوى تسعة نفر علي (ع) والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيع بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج أبو جرول فقتله علي (ع) فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبي وضايقوا العدو فقتل علي أربعين وانهزم الباقون وغنهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة باجمعتها في ذلك لعلي (ع) وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثواباً .

قال : ولانه اعلم لقوة حدمه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقايح بعد غلظهم وقال النبي (ص) اقتضاكم على واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو (ع) بذلك.

اقول : هذا هو الوجه الثاني في بيان أن عليا أفضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون أفضل أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه (الأول) انه كان شديد الذكاء في غاية قوة الحس ونشأ في حجر رسول الله ﷺ ملازماً له مستفيداً منه والرسول ﷺ كان اكمل الناس وأفضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم بالخصوص وقد مارس المعارف الالهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي (الثاني) ان الصحابة كانت تشبه الأحكام عليهم وربما أفق بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه

في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع أحداً منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه أفضل من الجماعة فانه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له أين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة وانصرف عنه مستهزئاً بالاسلام فلقبه علي عليه السلام فقال ان الله اين الاين فلا اين له إلى آخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلاله والأب فلم يعلم ما يقول حتى أوضح علي عليه السلام الجواب وسئل عمر عن أحكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فراجعها فيها علي عليه السلام فرجع إلى قوله كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال علي عليه السلام الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرماً وأمره برده واستتابته وقال (ع) فان تاب فاجلده والا فاقيله فلم يدر عمر كم يحده فأمره (ع) بمحد ثمانين وأمر عمر برجم مجنونة زنت فردده (ع) بقوله (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق) فقال لولا علي لهلك عمر وولدت امرأة لسته أشهر فأمر برجمها فقال (ع) ان أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى (وفصاله في عامين) وقوله تعالى (وسعمله وفصاله ثلاثون شهراً) وأمر برجم حامل فقال علي (ع) ان كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة (الثالث) انه قال رسول الله في حقه أقضاكم على والقضاء يستلزم العلم وذلك أيضاً يدل على أفضليته (الرابع) استناد العلماء بأسرهم اليه فان أصول النحاة مستنده اليه وكذا أصول المعارف الإلهية وعلم الأصول فان أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون اليه ويدعون أخذ معارفهم منه وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي (ع) والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة علي (ع) (الخامس) انه أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله (ع) سلوني عن طرق السماء فاني أعرف بها من طرق الأرض وقال والله

لو سئلت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقاتهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع (وبالجمله) فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غيرهم ما ينقل عنه في أصول العلم .

قال : ولقوله تعالى وانفسنا .

اقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على انه (ع) أفضل من غيره وهو قوله تعالى (قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم) واتفق المفسرون كافة ان الأبناء اشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة إلى فاطمة عليها السلام والأنفس اشارة إلى علي (ع) ولا يمكن أن يقال ان نفسها واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوي ولا شك في أن رسول الله ﷺ أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً .

قال : ولكثرة سخائه على غيره .

اقول : هذا وجه رابع يدل على أن علياً (ع) أفضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله ﷺ حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاوياً هو وياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم (ويطمعون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً) وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلاً وبدرهم نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانية فأنزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية) وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع وشهد له بذلك أعداؤه فضلاً عن أوليائه ، قال معاوية لو ملك علي (ع) بيتاً من تبر وبيتاً من تبن لانفد تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئاً أصلاً وقال يا صفراء يا بيضاء غري غيري وكان يكتس بيوت الأموال ويصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده .

قال : وكان ازهد الناس بعد النبي .

اقول : هذا هو الوجه الخامس وتقريره أن عليا (ع) كان ازهد الناس بعد رسول الله ﷺ فيكون أفضل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه انه (ع) كان سيد الابدال واليه يستند الرجال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضات وذكر مقامات العارفين وكان أحسن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبيد الله بن أبي رافع دخلت يوما عليه فقدم جرابا محتوما فوجدنا فيه خبز شعير يابس مرضوضا فأكل منه فقلت يا أمير المؤمنين كيف تحتمة فقال خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن وهذا شيء اختص به علي (ع) ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه يجلد ثارة وبليف أخرى وقل أن يأتدّم فان فعل فبالملح أو الخل فان ترقى فبنبات الأرض فان ترقى فلبان وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا ويقول لا تجمعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثا والمقدمة الثانية ظاهرة .

قال : واعبداهم .

اقول : هذا وجه سادس وهو أن عليا عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله ﷺ ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط له بين الصفين نطع ليلة الحرير فصلى عليه النافلة والسهم تقع بين يديه والنصول إلى جوانبه وكانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لانتفاته بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره .

قال : واحلمهم .

اقول : هذا وجه سابع وهو ان عليا عليه السلام كان احلم الناس بعد رسول الله ﷺ ولم يقابل أحداً باسائة . فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان

شديد العداوة لعلي عليه السلام وعفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسره يوم الجمل وكان يشتم عليا عليه السلام ظاهراً وقال عليه السلام لم يزل الزبير رجلاً منا أهل البيت حتى شب عبد الله بن الزبير وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً له عليه السلام واكرم عائشة وبعثها إلى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حريها له وصفع عن أهل النصره محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش أصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم مثل ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيوف ما يغني عن ذلك .

قال : واشرفهم خلقاً .

اقول : هذا وجه ثامن وتقريره ان علياً عليه السلام كان أشرف الناس خلقاً واطلقهم وجهاً حتى نُسب عمر إلى الدعاية مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحداً في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد رحم الله أبا حسن فلقد كان هماً بشاً ذا فكاهة فقال قيس أما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طعام الشام وحينئذ فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه .

قال . وأقدمهم إيماناً .

اقول : هذا وجه تاسع وتقريره ان علياً عليه السلام كان أقدم الناس إيماناً وروى سلمان الفارسي عن النبي ﷺ انه قال أولكم وروداً على الحوض وأولكم اسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام وقال انس بعث الله النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء وقال رسول الله ﷺ لفاطمة عليها السلام زوجتك أقدمهم اسلاماً

وأكثرهم علما وقال عليه السلام يوما على المنبر انا الصديق الأكبر وانا الفاروق الأعظم
 آمنت قبل ان آمن أبو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بحضور من
 الصحابة ولم ينكر عليه أحد وروى عبد الله بن الحسن قال كان أمير المؤمنين
عليه السلام يقول انا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة إلا
 نبي الله ولأنه كان في منزل رسول الله ﷺ شديد الاختصاص به عظيم الامتثال
 لأوامره لم يخالفه قط وأبو بكر كان بعيداً عنه مجانباً له فيبعد عرض الاسلام
 عليه قبل عرضه على علي عليه السلام بالخصوص وقد نزل قوله تعالى (وانذر
 عشيرتك الأقربين) (لا يقال) ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له (لانا
 نقول) المتقدمان ممنوعتان (أما الأولى) فلأن سن علي عليه السلام كان ستة وستين
 سنة أو خمسة وستين والنبي ﷺ بقي بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة وعلي
عليه السلام بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سنه عليه السلام وقت نزول
 الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن
 فيكون واقعا لقوله ﷺ زوجتك أقدمهم اسلاماً وأكثرهم علماً (وأما المقدمة
 الثانية) فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون
 مكلفاً ولهذا حكم أبو حنيفة بمصحة اسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على
 كمال الصبي (أما الاول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين
 والميل اليها فأغراض الصبي عنها والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله (وأما
 ثانياً) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية
 ملائمة للعب واللهو فأغراض الصبي عما يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظيم
 منزلته في الكمال فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم ايمانا فيكون أفضل
 لقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون) .

قال : وافصحهم لسانا .

اقول : هذا دليل عاشر وتقريره ان عليا عليه السلام كان ابلغ الناس في الفصاحة

وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله ﷺ حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية ما سن الفصاحة لقرش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه .

قال : واسدّهم رأيا .

اقول : هذا دليل حادي عشر وتقريره ان عليا عليه السلام كان أسدّ الناس رأيا بعد رسول الله ﷺ وأجودهم تدبيراً وأعرفهم بمزايا الأمور ومواقمها وهو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه وأشار على عثمان بما فيه صلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره .

قال : وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله تعالى .

اقول : هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان عليا (ع) كان أكثر الناس حرصاً على إقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك أحداً ولم يلتفت إلى قرابة بل كان شديد السياسة خشناً في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا أخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره .

قال : واحفظهم للكتاب العزيز .

اقول : هذا وجه ثالث عشر وهو أن عليا عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول ﷺ ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه ونقل الجمهور انه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وأئمة القراء يستندون في قرائتهم اليه كأبي عمرو بن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره .

قال : ولاخباره بالغيث .

أقول : هذا وجه رابع عشر ان علياً عليه السلام اخبر بالغيث في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وذلك كاخباره بقتل ذي النديه ولم يحده أصحابه بين القتل قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كئدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال له أصحابه ان أهل النهر وان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبدالله الأزدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازدأ تبين لك الأمر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة واره النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال، وبذبح قبر فذبحه الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفة بوادي القرى فقال لم يموت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جمار فقال رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لهب وأنا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملنها فتدخل بها من هذا الباب وأومى إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال عليه السلام يوماً على المنبر سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعها وسائقها إلى يوم القيامة فقال اليه رجل فقال اخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال (ع) لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلصك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وان في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله

عليه السلام فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله والأحاديث في ذلك اكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤلف .

قال : واستجابة دعائه .

أقول : هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا (ع) كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وتقرير المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه (ع) في ذلك كما دعا على بسر بن ارطاة فقال (اللهم إن بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك به رحمتك فاختلط عقله) واتهم العيران برفع اخباره إلى معاوية فانكر فقال (ع) ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمى قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الأنصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما بمنلك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض أو بوضح لا يواريه العمامة فصار أبرص ، وكنم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة .

قال : وظهور المعجزات عنه .

أقول : هذا وجه سادس عشر وتقريره انه عليه السلام ظهرت منه معجزات كثيرة ، وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم .

قال : واختصاصه بالقرابة .

أقول : هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا (ع) كان أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ فيكون أفضل من غيره ولأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله ﷺ ان الله اصطفى من ولد اسماعيل (ع) قريشا واصطفى من قريش هاشما .

قال : والاخوة .

أقول : هذا وجه ثامن عشر وهو ان النبي (ص) لما آخى بين الصحابة وقرن كل شخص إلى مائته في الشرف والفضيلة رأى عليا (ع) متكدرأ فسأله عن سبب ذلك فقال انك آخيت بين الصحابة وجعلتني متفردأ فقال رسول الله ﷺ لا ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم .

قال : ووجوب المحبة .

أقول : هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا (ع) كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الأولى انه كان من اولى القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى (قل لا اسئلكم عليه اجراً إلا المودة في القربى) .

قال : والنصرة .

أقول : هذا وجه عشرون وتقريره ان عليا عليه السلام اختص بفضيلة النصرة لرسول الله ﷺ دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وبيان المقدمة الأولى قوله تعالى (فان الله هو مولاة وجبريل وصانح المؤمنين) وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثاً لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو مولاة .

قال : ومساواة الانبياء .

أقول : هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان عليا عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بيان المقدمة الأولى ما رواه البيهقي عن النبي ﷺ انه قال : من احب ان ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح عليه السلام في تقواه وإلى ابراهيم (ع)

في حلمه وإلى موسى عليه السلام في هيبته وإلى عيسى عليه السلام في عبادته فليُنظر إلى علي بن أبي طالب .

قال : وخبر الطائر والمنزلة والفدير وغيرها .

اقول : هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره أن النبي ﷺ أخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كاله على غيره ونص على امامته (منها) ما ورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم اتنني بأحب خلقك اليك يا كل معي من هذا الطير فجاء علي عليه السلام فأكل معه وفي رواية اللهم أدخلني أحب أهل الأرض اليك رواء أنس وسعد بن أبي وقاص وأبو رافع مولى رسول الله ﷺ وابن عباس وحول أبو جعفر الاسكافي وأبو عبدالله البصري على هذا الحديث في انه عليه السلام أفضل من غيره وادهى أبو عبدالله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً (ومنها) خبر المنزلة وهو قوله ﷺ أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند اخيه فكذا علي (ع) عند محمد ﷺ (ومنها) خبر الفدير وهو قوله (ع) من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من أخذه وادر الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف وإذا كان علي (ع) اولي من كل أحد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعاً . اعترض بعضهم على هذا الجواز أن يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي (ع) انت مولاي فقال انا مولى رسول الله ﷺ ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله ﷺ وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه (الاول) ما ذكره أبو عبدالله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي (ع) بالولاء دون غيره من اقارب النبي فلا يجوز حمله على هذا المعنى (الثاني) ما ذكره أبو عبدالله ايضاً وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن

ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على اللولاء (الثالث)
 ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله (ع) ألتست اولى منكم بانفسكم
 (ومنها) قول رسول الله ﷺ في ذي الندية يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية
 اخرى يقتله خير هذه الأمة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله اطلع على أهل
 الأرض فاختر منهم اباك فاخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختر منهم بعلك وقالت
 عائشة كنت عند النبي ﷺ فاقبل علي (ع) فقال هذا سيد العرب قالت قلت
 بأبي أنت وامى ألتست انت سيد العرب فقل انا سيد العالمين وهذا سيد العرب
 وعن انس ان النبي ﷺ قال لعلي (ع) ان اخي ووزيرى وخير من اتركه
 بعدي يقضى دينى وينجز موعدى علي بن ابيطالب (ع) وسأل رجل عائشة
 عن مسيرها فقالت كان قدراً من الله فسالها عن علي (ع) فقالت لقد سألتني
 عن أحب الناس إلى رسول الله ﷺ وزوج أحب الناس اليه وقال لفاطمة عليها
 السلام اما ترضين انى زوجتك خير امتى وعن سلمان انه قال رسول الله خير من
 أترك بعدي علي بن ابيطالب وعن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ علي خير
 البشر فمن أبى فقد كفر، وعن ابي سعيد الخدرى قال قال رسول الله ﷺ افضل
 امتى علي بن ابيطالب .

قال ولانتفاء سبق كفره .

اقول : هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره أن علياً لم يكفر بالله تعالى بل
 من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية
 كفرة ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على ايمانه .

قال : ولكثرة الانتفاع به .

اقول : هذا وجه رابع وعشرون وتقريره ان علياً (ع) انتفع به المسلمون
 أكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله اعظم ، بيان المقدمة الأولى ما
 تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة

شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه أحد بعدها واستفاد الناس منه طرائق الرياضة والترك والانقطاع إلى الله وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتسجد واما العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زمنا طويلا يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق .

قال : وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والمخارجية .

القول : هذا وجه خامس وعشرون وتقريره ان الكمالات اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بينا بلوغه إلى الغاية إذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره بل لا يحاذيه في واحد منها أحد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل انه (ع) كان يقطع الهام قط الاقلام لم يخط في ضربة ولم يحتاج إلى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون نفساً من أشد الناس قوة مع انه (ع) كان قليل الغذاء جداً باخشن مأكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة (واما الخارجية) فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله ﷺ فانه كان أقرب الناس إليه فإن العباس كان عم رسول الله من الأب وعلي كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فانه كان هاشمياً من الأب والام لأنه علي بن ابيطالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل لأحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمان وان شاركه في كونه ختناً لرسول الله إلا ان فاطمة عليها السلام أشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغ عظيم وكان معظمها حتى انه إذا جاءت إليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك باحدى من بناته وقال رسول الله ﷺ سيدة العالمين بالجنة اربع وعد منهن فاطمة عليها

السلام (ومنها) الأولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهم السلام امامان سيدا شباب أهل الجنة وكان حب رسول الله لها في الغاية حتى انه ﷺ كان يتطأطأ لها ليركباه ويبيع لها ثم اولد كل واحد منهما عليهما السلام اولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السلام اولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبدالله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والخلف الحجة القائم وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك للدنيا شيئاً عظيماً حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم (ع) قابو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقي الماء لدار جعفر الصادق (ع) ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا (ع) وكان بواب داره إلى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فلما مالكا كان إذا سئل في الدرب عن مسألة لم يحب السائل فقيل له في ذلك فقال اني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق (ع) وكنت إذا اتيت اليه لاستفيد منه نهض ولبس أقصر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وافادني شيئاً واستفادة ابي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لأحد من الصحابة فيكون علي (ع) افضل منهم .

المسألة الثامنة : في امامة باقي الائمة عليهم السلام

قال : والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفاها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم .

أقول : لما بين ان الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن ابي طالب عليه السلام شرع في بيان امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ابن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن

علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر (ع) واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة (الأول) النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيب وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روى عنه عليه السلام متواتراً انه قال للحسين عليه السلام هذا ابني امام ابن امام أخو امام أبو ائمة تسعة فاسمهم قائمهم وغير ذلك من الأخبار وروى المخالف عن مسروق وقال بينا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ دخل علينا شاب وقال هل عهد اليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا ما سألتني أحد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقيب بني اسرائيل (الوجه الثاني) قد بينا ان الإمام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم وإلا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالة (الوجه الثالث) ان الكمالات النفسانية والبدنية باجمها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لأنه أفضل من كل احد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضل على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي .

المسئلة التاسعة : في احكام المخالفين

قال : محاربوا علي (ع) كفره ومخالفوه فسقة .

اقول : المحارب لملي (ع) كافر لقول النبي ﷺ يا علي حريك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي ﷺ واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون إلى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة (احدها) انهم مغلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة (الثاني) قال بعضهم انهم يخرجون من النار إلى الجنة (الثالث)

ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضى لاستحقاق الثواب .

قال : المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك - حكم المثليين واحد والسمع دل على امكان التماثل .

أقول : في هذا المقصد مسائل .

المسئلة الاولى : في امكان خلق عالم آخر

وأعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة فلأجل ذلك صدرها في أول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك واطبق المليون عليه وخالف فيه الاوائل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثليين واحد فلما كان هذا العالم ممكننا وجب الحكم على الآخر بالامكان وإلى هذا البرهان أشار بقوله حكم المثليين واحد واما السمع فقوله تعالى (أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) .

قال : والكريمة ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة ^(١)

أقول : هذا اشارة إلى ما احتج الاوائل به على امتناع خلق عالم آخر

(١) قول المصنف والكريمة الخ .

تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط أن المعاد لو كن جسمانياً استلزم مكاناً للحشر ومكاناً لتنعم المطيعين ومكاناً لتعذيب العصاة وبإجملة فذلك اما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم واما في هذا العالم فعلى الاول لزم الخلاء للزوم الكروية ولزم اختلاف المتفقات وانخراق الافلاك وكل ذلك محال على ما بين في الفلسفة اما لزوم الخلاء فلأن العالم الآخر كرة لأن الشكل الطبيعي للجسم لولا قسراً قاصر كروي فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلاء بينهما .

وتقريره من وجهين (الأول) ^(١) انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء والجواب لا نسلم وجوب الكرية في العالم الثاني، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الافلاك واحاطة المحيط بالعالمين (الثاني) لو وجد عالم آخر فيه ثار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر لزم قسرها دائماً وإلا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها (والجواب) لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف (ره) عليه.

المسئلة الثانية : في صحة العدم على العالم

قال : والامكان يعطي جواز العدم .

أقول : اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه أم لا فذهب المليون اجمع إلى ذلك إلا من شذ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطائهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة وذهب الآخرون إلى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطائهم في ذلك وبرهنا على أن

(١) احتج القائلون بالامتناع بوجهين الاول أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين إلا بتحقيق وجه بينهما فيلزم الخلاء وهو محال والجواب أنا لا نسلم وجوب الكروية في العالم فان الشكل الطبيعي وان كان كرة إلا الفاعل بالإرادة وهو الله تعالى قادر على خلافها ولو سلمنا لزوم الكروية لا نسلم وجوب الخلاف بينهما فمن الممكن أن العالمان في ثخن جسم آخر .

المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية والجاحظ^(١) الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لأن الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الابداد لا الاعدام إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام^(٢) لأنه بعد وجوده ليس اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرتة باطلة لامتناع اجتماع المثليين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتنياز^(٣) واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم ؛ جود الضد ويكون الضد اولى باعدامه وان كان سبب الاولوية مجهولا ، سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجوهر باعراض غير باقية بوجودها الله تعالى حالا فحالا فإذا لم يجد المرض انتفت الجواهر ، ودليل المصنف (ره) على مطلوبه من صحة العدم حجة

(١) اشارة قول الجاحظ والكرامية .

قول الشارح في كيفية عدم العالم وبيان ذلك أن الاقوال في كيفية عدم العالم ثلاثة الأول ما عليه المصنف من ان الفاعل يعدمه باختياره الثاني ما قال المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضد له هو الفناء والثالث ما عليه الجمهور الاشارة من ان انعدام العالم بانتفاء شرط لوجوده .

(٢) قوله ولا ضد للاجسام الخ أي ليس بسبب عدم العالم وجود ضده الذي هو صفة الفناء إذ لا ضد للاجسام لأن الجوهر لا ضد له ولو فرضنا له ضداً ليس اعدام الضد الذي وجد حادثاً للعالم اولى من انعدام الضد به لأن التضاد من الطرفين فكلياً وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد ويوجد ضده فهذه الاولوية باطلة لأن تعلق كل من العالم وضده بالسبب شرك فلا اولوية واما من جهة تعدد الضد ووحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لأن الاثنين من الضد وهو أقل من مراتب الكثرة والتعدد مثلاًن .

(٣) فان كل عاقل يفرق بين ايجاد العدم وعدم الابداد فان الأول محال والثاني ممكن .

على الجميع وهو انا بينما ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده .

المسئلة الثالثة : في وقوع العدم وكيفيته

قال : والسمع دل عليه .

أقول : يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى (هو الأول والآخر) وقوله (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال تعالى (كل من عليها فان) وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفيته على ما سيأتي .

قال : ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع) .

أقول : المحققون على امتناع اعادة المدوم وسيأتي البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف (ره) مراده من الاعدام إما في غير المكلفين وهو ما لا يجب اعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته فقد تأول المصنف (ره) معنى الاعدام فيه بتفريق اجزائه ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال انه هالك بالنظر إلى ذاته إذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر إلى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد إذ لا وجود إلا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فإذا اراد الله تعالى اعادته جمع تلك الاجزاء والفاها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم (ع) عن كيفية الاحياء للموتى لانه تعالى لا يحيى الموتى في دار التكليف وانما الاحياء يقع في الآخرة فسأل (ع) عن كيفية ذلك الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويمدهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ اربعة من الطير

وتقطيعها وتفريق اجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى اجزاء كل طير عن الآخر وجمع اجزاء كل طير وفرقها عن الاجزاء الاخرى حتى كملت البنية التي كانت عليها اولاً ثم احياها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم (ع) فهذا هو كيفية الاعدام .

قال : واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضد او كذا ان قام بالجوهر .

اقول : لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام شرع في ابطال مذهب المخالفين في ذلك وأعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فلمعبوا إلى ان الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجوهر ضداً هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال (احدها) قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتعيز ولا قائم بالمتعيز إلا انه يكون حاصلاً في جهة معينة فإذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (الثاني) قال ابن شبيب ان الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجمله قائماً بالحل (الثالث) قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما ان الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضى القضاة إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب أبو علي واصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضاداً له ولا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره إذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه في ضده باطل لأن الفناء ان قام بذاته كان جوهرأ إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدأ للجوهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر اما ابتداء أو بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافياً للجوهر .

قال : والانتفاء الاولوية .

اقول : يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) اقامة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائماً بالجواهر لكان عرضاً حالاً فيه ولم يكن اقتضائه لنفي محله أولى من اقتضائه محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالحل أولى إذ منع الضد دخول للضد الآخر في الوجود مع امكان اعدامه له أولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالحصول إذا كان محلاً له (الثاني) اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضداً للجواهر لم يكن اعدامه للجواهر الباقي أولى من اعدام الجواهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو أولى لما تقدم .

قال : ولاستلزامه انقلاب الحقائق او التسلسل .

اقول : القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين (احدهما) انقلاب الحقائق (والثاني) التسلسل وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان الملازمة فلأن الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول فلأنه قد كان معدوماً والا لم يوجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي امكانه واما الثاني فلأنه يصح عليه العدم والا لم يكن ممكنًا فعدمه ان كان لذاته كان ممتنعاً بعد ان كان ممكنًا وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان كان سبب الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام .

قال : واثبات بقاء لافي محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين .

اقول : ذهب قوم منهم ابن شبيب الى أن الجواهر باقية ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجواهر والمصنف (ره) أحال هذا المذهب ايضاً باستلزامه المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين (احدهما) الترجيح

من غير مرجح (والثاني) اجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك أمران (احدهما) ان نقول البقاء اما جوهر أو عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل اما الأول فلأنه لو كان جوهرأ لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور اولاً يكون احدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب واما الثاني فلأنه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين إذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه (الثاني) ان يقال البقاء اما واجب لذاته أو ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده إلى ذاته وإلا لكان ممتنع الوجود مع امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا إلى الفاعل ولا إلى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالة في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا إلى انتفاء الشرط وإلا لزم ان يكون للبقاء بقاء آخر فليس احدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح .

قال : واثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء أو بواسطة

اقول : ذهب جماعة من الاشاعرة والكمي الى ان الجواهر تبقى بقاء قائم بها فإذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانفتت الجواهر والمصنف (ره) ابطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه اما ابتداء أو بواسطة ، وتقريره ان حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني نكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء أو معلوله ويستلزم من الأول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه .

المسئلة الرابعة : في وجوب المعاد الجسماني

قال : ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضى وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه واستدل المصنف (ره) على وجوب المعاد مطلقا بوجهين (الأول) ان الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بمودهم ليحصل الوفاء بوعدده ووعيده (الثاني) ان الله تعالى قد كلف وفعل الألم وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فإنا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في أن الثواب والعوض إنما يصلان إلى المكلف في الآخرة لا تنفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي ﷺ والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الاعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائزة بالضرورة .

قال : ولا يجب اعادة فواضل المكلف .

القول : اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب على ما عرفت (١) (منها) قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخية والغزالي من الأشاعرة وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية (ومنها) قول جماعة من المحققين ان المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما تقمان في الأجزاء المضافة اليها .

(إذا عرفت هذا فنقول) الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الأصلية

أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا يجب اعدادها بعينها وغرض المصنف (ره) بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم ان انسانا لو اكل آخر واغتذى بأجزائه فان اعيدت أجزاء الغذاء إلى الاول عدم الثاني وان اعيدت إلى الثاني عدم الاول وأيضا ما ان يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان (أما الاول) فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو أعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه في النهاية وانه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساما غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له أولا فاذا اعيد أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جمل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو محال (وأما الثاني) فلأنه قد يطيع العبد حال تركه من أجزاء ثم يتحلل تلك الأجزاء ويمسى في أجزاء أخرى فإذا أعيد تلك الأجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم اتصال الحق إلى غير مستحقه ، وتقرير الجواب واحد وهو ان لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن يصير جزءا من غيرها بل يكون فواضل من غيره لو اغتذى بها فاذا اعيدت جملة أجزاء أصلية لما كانت أصلية له أولا في تلك الأجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخره .

قال : وعدم انخراق الأفلاك وحصول^(١) الجنة فوقها ودوام الحيوة مع

(١) احتج المتكبرون للمعاد على امتناع حشر الأجساد بأنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن يكون عود الروح إلى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ أو في عالم الأفلاك وهو يوجب انخراق الأفلاك وهو محال وبأنه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بأنه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الأفلاك لأنها لا يسما لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والأرض وعلى امتناع تأييد الثواب والعقاب بأنه يلزم دوام الحياة مع الاحتراق وأجاب المصنف (ره) كلها استبعادات .

الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجنسية امتباعات .
 أقول : احتج الاوائل على امتناع المعاد الجنسي بوجوده (احدهما) ان
 السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال (الثاني) أن
 حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضى عدم الكرية (الثالث)
 ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محال (الرابع) أن تولد الاشخاص وقت
 الاعادة من غير توالد من الابوين باطل (الخامس) ان القوى الجنسية متناهية
 والقول بدوام نعم أهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد وهو
 ن هذه الاستباعات أما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر أولا فيمكن انخراقها
 كما يمكن عدها وكذا حصول الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء
 الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالته إلى أجزاء ثارية
 ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما والتولد ممكن كما في آدم عليه السلام والقوى
 الجنسية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير .

المسئلة الخامسة : في الثواب والعقاب

قال : ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد
 القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجه وجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب
 كذلك والصد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير
 عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به إذ لو أمكن الابتداء به كان
 التكليف عبثا .

أقول : المدح قول ينبىء عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه
 والثواب هو النفع المستحق المقارن للتمظيم والاجلال والذم قول ينبىء عن
 اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق
 والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو
 (كشف المراد - م ٢٨)

الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدًا والاخلال بالقيح ومنع أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقيح وبفعل الواجب وصاروا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف (ره) فإن العقلاء يستحسنون ذم الخلل بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلاً كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح وأعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح أو الثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه وكذا المندوب بفعله لندبه أو لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقيح لكونه اخلالاً بالقيح فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليها وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالى المكلف فإن لم يكن لغرض كان ظلاً وعيباً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم وإن كان لغرض فاما الأضرار وهو ظلم واما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أولاً والأول باطل وإلا لزم المبت في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للمعظم والاجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح .

قال : وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتغاله على اللطف ولدلالة السمع .

اقول : كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لاشتغاله على سبب استحقاق العقاب لوجهين (أحدهما) عقلي كما ذهب إليه جماعة من المعدلية وتقريره أن العقاب لطف واللفظ واجب أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب فإنه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً وأما الكبرى فقد تقدمت (والثاني) محمي وهو الذي ذهب إليه باقي المعدلية وهو متواتر معلوم من دين

الذي ﷺ إذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة إلى أن الإخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم ولا عقاب بل يقتضى لذلك هو فعل القبيح أو فعل ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك .

قال : ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين .

القول : هذا جواب عن حجة من منع من كون الإخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريره أنه لو كان ذلك سببا والإخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف إذا خلا من الأمرين مستحقا للذم والمدح والجواب أنه لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية بالآخر .

قال : وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح .

القول : ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنما الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة من المدلية إلى خلاف هذا القول واحتج المصنف (ره) على إبطاله بأنه قبيح عند العقلاء أن ينعم الإنسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه ويمدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبونه إلى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب .

قال : ولقضاء العقل به مع الجهل .

أقول : هذا دليل ثان على إبطال قول البلخي وتقريره أن العقلاء بأسرهم يحزمون بوجوب شكر المنعم وإذا كانت وجوب الشكر معلوماً بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً .

قال : ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الإخلال بالقيح شاقاً ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه .

اقول : يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقاً وكون الإخلال بالقيح شاقاً إذ مقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت مقتضى للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فإن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفعة عنه لأنه في حالة الفعل يستحيل أن يكون نادماً عليه ، نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب .

المسئلة السادسة : في صفات الثواب والعقاب

قال : ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقها مع فعل موجبها .

اقول : ذهب المعتزلة إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة بالعقاب بان نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف .

قال : ويجب دوامها لاشتتاله على اللطف ولدوام المدح والذم والحصول نقيضهما لولاه .

اقول : ذهب المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامها هل هو عقلي أو سمعي فذهبت المعتزلة إلى انه عقلي وذهبت المرجئة

إلى انه مسمي واحتج المصنف «ره» على دوامها بوجوه (أحدها) ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبيعه عن المعصية وذلك ضروري وإذا كان كذلك كان لطفا واللفظ واجب على ما مر (الثاني) ان الذم والمدح دائماً إذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم المعاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين ^(١) يستلزم دوام المعلول الآخر لأن العلة تكون دائمة أو بحكم الدائم (الثالث) أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لأنها خالصة عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف (ره) والحصول نقيضيهما يعني نقيضي الثواب والعقاب لولاء أي لولا الدوام .

قال : ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب انقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر .

أقول : يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة وانه غير جازز وأما العقاب فلأنه ادخل في الزجر فيكون لطفاً .

قال : وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب إلا زيد من مرتبة ويبلغ سرورهم في الشكر إلى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح وأهل النار ليلجئون إلى ترك القبيح .

أقول : لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة

(١) المراد بالمعلولين المدح والثواب المعلولين للطاعة والذم والعقاب المعلولين للمعصية والحاصل أن دوام المدح تدل على دوام علته ودوام قرينه الذي هو المعلول الآخر .

يتفاوتون في الدرجات والانقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له القسم بنقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وأيضاً فإنه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى أو الاخلال بالقبايح وفي ذلك مشقة والجواب عن الأول ان شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يفتم لفقد الأزيد لعدم اشتهاه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد ينتفي المشقة معه وأما الاخلال بالقبايح فإنه لا مشقة عليهم فيه لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة أما أهل النار فإنهم يلجئون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبايح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفاً لأنه بالغ حد الاجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً .

قال : ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة .

اقول : ذهب جماعة إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي ﷺ والتالي باطل فكذا المقدم ، بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجب اثابة من لم يصدق بالنبي ﷺ حيث لم ينظر في معجزته .

قال : وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى (لئن اشركت لهحبطن عملك) وقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه) .

اقول : اختلف المعتزلة على أربعة أقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمصية وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي

الطاعة ثابتة إلى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب وبهما استدل المصنف (ره) على القول بالموافاة بقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) وتقريره أن نقول أما أن يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا من أصله أو أن الثواب يسقط بعد ثبوته أو أن الكفر يبطله والاولان باطلان أما الاول لأنه علق بطلانه^(١) بالشرك ولأنه شرط وجزاءهما إنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني وأما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط .

المسئلة السابعة : في الاحباط والتكفير

قال : والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) .

أقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناها أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة أو يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بها اختلفوا فقال أبو علي أن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله ، وقال أبو هاشم أنه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأقل بالأقل ما سواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء واطاع وكانت أسأته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وإن كان أحسنه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وإن تساوى يكون مساوياً لمن لا يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء

(١) لأن بطلان العمل وحبطه معلق على الشرك والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقاً ولأن الكلام شرط وجزاء أي الشرك والحبط وهما إنما يقعان في مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلاً .

ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)
والإيفاء بوعده ووعيده واجب .

قال : ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً وحصول المتناقضين مع
التساوي .

أقول : هذا دليل على ابطال قول أبي هاشم بالموازنة وتقريره انا إذا
فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب
وليس اسقاط احدى الخمسين من العقاب الخمسة من الثواب أولى من الأخرى فأما
ان يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه أولاً يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو
فرضنا انه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم^(١)
والمطلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما معاً لأن وجود كل منهما ينفي
وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين .

المسئلة الثامنة : في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر

قال : والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب
بإيمانه ولتبعه عند العقلاء .

أقول : اجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا
في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية
وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة إلى ان عذابه منقطع وينبغي أن يعرف

(١) فلو فرض أن الثواب بعذر العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي
بالمعدوم لاستحالة ضرورة المعدوم والمطلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما لأن
وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما وذلك جمع بين النقيضين .

صفة الصغيرة والكبيرة أما الصغيرة فتقال على وجوه (منها) ما يقال ^(١) بالاضافة إلى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وإنما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد فارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وفارة بنقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة إلى تلك الطاعة على الإطلاق بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى (لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل) (ومنها) ان يقال بالنسبة إلى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى (ومنها) ان يقال بالاضافة إلى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي اطبق العلماء عليه والكبيرة تقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه (إذا عرفت هذا فنقول) الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان (الاول) انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والايان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال (الثاني) يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم يعصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلداً في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك

(١) هذا الوجه يتفرع عن القول بالتحابط وحاصله أن العبد في أي وقت ارتكب معصية فاما أن يكون له مقدارين الثواب أو العقاب وإما أن لا يكون فان كانت له ثواب قيس إلى عقاب تلك المعصية فان كان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصية صغيرة وان كان الامر على العكس فهي كبيرة .

بحال لقبه عند الملاء .

قال : والسميات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر .

أقول : هذا اشارة إلى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل (اما النقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ثارا خالدا فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إلى غير ذلك من الآيات (واما العقل) فما تقدم من ان العقاب والثواب يجب دوامهما (والجواب) عن السمع التأويل اما بمنع الميموم والتخصيص بالكفار واما بتأويل الخلود بالبقاء المتناول بأن لم يكن دائما وعن العقل بأن دوام العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا .

المسئلة التاسعة : في جواز العفو

قال : والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان .

أقول : ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى ان العفو جائز عقلا وغير جائز سمعا وذهب البصريون إلى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف (ره) بوجوه ثلاثة (الاول) ان العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهران (الثاني) ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروري .

قال : ولسمع .

أقول : هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الدالة على العفو لقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر به ما دون ذلك لمن يشاء) فأما ان يكون هذان

لحكمان مع التوبة أو بدونها الأول باطل لأن الشرك يفر مع التوبة فتعين الثاني (وايضاً) المصيبة مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المصيبة التي يجب غفرانها لأن الواجب لا يطلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عودة الآية الى المصيبة التي لا يجب غفرانها لقوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) « وعلي » تدل على الحال او الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه أي لأجل عصيانه وهو غير مراد هنا قمعاً فتعين الأول (وايضاً) فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي .

المسئلة العاشرة : في الشفاعة

قال : والاحجام على الشفاعة فتهيل لزيادة المنافع ويهطل منافي حقه .
أقول : اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي ﷺ ويدل عليه قوله تعالى (عسى ان يمسك ربك مقاماً محموداً) قيل انه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضلية إلى ان الشفاعة للفاسق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف (ره) الاول بأن الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكننا شافعين في النبي عليه وآله السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتالي باطل قطعاً لأن الشافع أحق من المشفوع فيه فالمقدم مثله .

قال : ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار .

أقول : هذا اشارة إلى جواب من استدلل على ان الشفاعة انما هي في زيادة منافع وقد استدلوا بوجوه (الاول) قوله تعالى (ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم (والجواب) انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن

المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع الجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جميعاً بين الأدلة (الثاني) قوله تعالى (وما للظالمين من انصار) ولو شفع (ع) في الفاسق لكان فاصراً له (الثالث) قوله تعالى (ولا تنفعها شفاع) (يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) (ولا تنفعهم شفاع الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها انها مختصة بالكفار جميعاً بين الأدلة (الرابع) قوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفي شفاع الملائكة عن غير المرضي لله تعالى والفاستق غير مرتضى والجواب لا نسلم ان الفاستق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه .

قال : وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعه فيها وثبوت الثاني له (ص) لقوله ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي .

أقول : هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً وهو ان الشفاعه في اسقاط المضار ثم بين المصنف (ره) انها تطلق على المعنيين معا كما نقول شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعه بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله ﷺ ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي وهذا حديث مشهور .

المسئلة الحادية عشر : في وجوب التوبة

قال : والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب .

أقول : التوبة هي للندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة إلى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر وقال آخرون

انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال آخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب وقداستدل المصنف (ره) على وجوبها بأمرين (الأول) انها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف ودفع الضرر واجب (الثاني) انا نعلم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح أو الاخلال بالواجب إذا عرفت هذا فنقول انها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك هذا عام في كل ذنب واخلال بالواجب .

قال : ويندم على القبيح لقبحه وإلا لانتفت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب .

اقول : يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اليه إذ لولا ذلك لانتفت التوبة كن يتوب من المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم اواما التائب خوفاً من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى نه لولا خوف النار لم يتب فكذلك اى لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجبرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عذاب النار فلولوا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لأنه اخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه اخلالاً بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفاً من النار أو من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم تصح توبته وإلا لكانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل اسائه بل لحوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره .

قال : فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب .

اقول : اختلف شيوخ المعتزلة فذهب أبو هاشم إلى أن الندم لا يصح من

قبيح دون قبيح وذهب أبو علي إلى جواز ذلك والمصنف (ره) استدل على مذهب أبي هاشم بأنه قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجمع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تاباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في ذلك دون هذا (واحتج) أبو علي بأنه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب آخر واما بطلان التالي فبالاجماع إذ لا خلاف في صحة الصلوة ممن أخل بالصوم واجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني فان من قال لا آكل الرمانة لمحوضتها فانه لا يقدم على أكل كل حامض للاتحاد الجهة في المنع ولو قال آكل الرمانة لمحوضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه أشار المصنف (ره) بقوله ولا يتم القياس على الواجب أي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه .

قال : ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة .

أقول : قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عما يعتقد قبيحاً فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا إذا تاب الزاني عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقد كذا فيصدق في حقه انه تاب عن قبيح لقبحه .

قال : وكذا المستحقر .

أقول : إذا كان هناك فعلاً (احدهما) عظيم القبح (والآخر) صغيره وهو

مستحق بالنسبة اليه حتى لا يكون معتداً به ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه يقبل توبته ولا يعيبه العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد من ان يندم على جميع اسائه وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اسائه فكذا العزم .

قال : والتحقيق ان ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بهؤلاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة .

أقول : لما فرغ عن تقرير كلام أبي هاشم ذكر النحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتمي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل (إذا عرفت هذا) فنقول يجوز أن يرجع فاعل القبائح دواعيه إلى الندم عن بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة في الداعي الذي يدعو إلى الندم عليها وذلك بان يقرن ببعض القبائح قرائن زائدة كمظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله ولا يقرن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الأفعال الكثيرة قد تشارك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بان يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقرن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ثم يقرن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أمير المؤمنين

على عيسى عليه السلام وأولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لأنه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر إذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما أن يحكم بإسلامه ويقبل توبته عن الكفر أولاً والثاني خرق للاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن لا يمتنع إطلاق اسم الاسلام عليه .

المسئلة الثانية عشر : في اقسام التوبة

قال : والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقاءه وقضائه وعدمها وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظالماً أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد ان كان اضلالاً وليس ذلك اجزاء

أقول : التوبة إما ان تكون من ذنب يتعلق به حقه تعالى خاصة أو يتعلق به حق الادمي والأول إما أن تكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو اخلال بواجب كترك الزكاة والصلاة (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه (وأما الثاني) فيختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه أدائه كالزكاة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين وهذا الأخير يكفي فيه الندم على ترك المعادة كما في فعل القبيح وأما ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان أخذ مال وجب رده على مالكة أو على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصاً وجب الخروج اليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول فاما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها

وان كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك المعضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله وارجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك (واعلم) ان هذه التوابع ليست أجزائاً من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك انقائاً للتوبة من جهة المعنى لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم التائب إذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم .

قال : ويجب الاعتذار إلى المفتاب مع بلوغه
أقول : المفتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أولاً ويلزم على الفاعل للغبية في الأول الاعتذار عنه إليه لأنه أوصل إليه ضرباً من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزم الاعتذار ولا الاستعجال منه لأنه لم يفعل به المأ وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعادة .
قال : وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال .

أقول : ذهب قاضي القضاة إلى ان التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملًا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل المصنف (ره) ايجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم يذكره مفصلاً .

قال : وفي وجوب التجديد ايضاً اشكال .
أقول : إذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال أبو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرته لا ينفك عن الضدين إما الفعل (كشف المراد - م ٢٩)

أو الترك فعند ذكر المصيبة إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها والثاني قبيح فيجب الأول وقال أبو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدره عنها فجاز انه إذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي اليها ولا ينتهج بها .

قال : وكذا المعلوم مع العلة .

أقول : إذا فعل المكلف الملة قبل وجود المعلوم هل يجب عليه الندم على المعلوم أو على الملة أو عليها مثاله الرامي إذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لأنها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب ، وقال قاضي القضاة يجب عليه ندمان (اسدها) على الرمي لأنه قبيح (والثاني) على كونه مولد القبيح ولا يجوز أن يندم على المعلوم لأن الندم على القبيح إنما هو لقبه وقبل وجوده لا قبح .

قال : ووجوب سقوط العقاب بها .

أقول : المصنف (ره) استشكل وجوب سقوط العقاب بها (واعلم) ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لاعلى جهة الوجوب ، احتجت المعتزلة بوجهين (الاول) انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل اجباً فالقدم مثله ، بيان الشرطية ان التكليف إنما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً (الثاني) ان من أساء إلى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان المعتاد يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك (والجواب عن الأول) انه لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب (سلمنا) لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع

(وعن الثاني) بالمتع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب وأما المرجئة فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها والعقوبات باطلان أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الاسائة وأعطى كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عذره وأما الثاني فلما بينا من ابطال التعاطف .

المسئلة الثالثة عشر : في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال : والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لاني قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر والاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط .

القول : اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير الاعتبار امر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف (ره) على الأول بوجوه (الأول) ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجى من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها (الثاني) انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق اسقط عنه العقاب (الثالث) لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه باولى من غيره لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) ان المصنف (ره) أجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الآخرة (والجواب) انها تؤثر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندماً على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الاجاء فلا يكون الندم للقبيح .

المسئلة الرابعة عشر : في عذاب القبر والميزان والصراط

قال : وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه .

أقول : نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف (ره) بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في أن يجعل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى (فاقطعوا أيديها جزاء بما كسبا نكالا) وقال في قطاع الطريق (ذلك لهم خزي في الدنيا) وقال تعالى (ونحن نقرضكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به وإذا كان ممكناً والله تعالى قادر على كل ممكن وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) فذكر الرجوع بعد احيائين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى(قالوا ربنا امتنا اثنتينواحيتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا)فذكر موتتيناحداها في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيائيناحداها في الدنيا والاخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيها ضرورة فاحدهما في الآخرة ولهذا عقب قوله بقوله (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فرعون (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب .

قال : وسائر السمعات من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها .

أقول : احوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب أمور ممكنة وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان وقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف بان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير

ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احدي الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والأصل في الكلام الحقيقة مع امكانها، وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة وأما الصراط فقد قيل ان في الآخرة طريقين (أحدهما) إلى الجنة يهدي الله تعالى إليها أهل الجنة والآخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها كما قال تعالى في أهل الجنة (سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) وقال في أهل النار (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وقيل ان هناك طريقا واحداً على جهنم يكاف الجيع المورر عليه ويكون ادق من الشعر واحداً من السيف فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط .

قال : والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة .

أقول : اختلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي إلى انها غير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى (أعدت للمتقين) (أعدت للكافرين) (يا آدم اسكن أنت وزوجتك الجنة) (عندها جنة المأوى) وجنة المأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء ، احتج ابو هاشم بقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى (اكلها دائم) والجواب انه دوام الأكل اشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق امثاله واكل الجنة يفنى بالأكل إلا انه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى

المسئلة الخامسة عشر : في الايمان والاحكام

قال : والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول لقوله تعالى (ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم) ونحوه ولا يكفى الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا .

اقول : اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف (ره) انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكفى أحدهما فيه أما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى (واستيقنتها انفسهم) وقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فاثبت لهم المعرفة والكفر وأما التصديق اللساني فانه غير كاف أيضاً لقوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) ولا شك في ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم .

قال : والكفر عدم الايمان اما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر .

أقول : الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان أما مع الضد بان يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرح عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر .

قال : والفاسق مؤمن لوجود حبه فيه .

أقول : اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف (ره) وهو مذهب الامامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية من انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمناً .

المسئلة السادسة عشر : في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال : والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمنسوب مندوب سمعاً وإلا لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى .

اقول : الأمر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة أو نفس الحمل على الطاعة أو ارادة وقوعها من المأمور ، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضى لذلك أو كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان والقلب والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فانهما مشروطان بما يأتي وهل يجبان سمعاً أو عقلاً اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى انهما يجبان سمعاً للقرآن والسنة والاجماع وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف (ره) على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو اما خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالقدم مثله ، بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لها فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج وأما غير فاعل لها فيكون مخلًا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى .

قال : وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة .

اقول : شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة (الأول) ان يعرف الأمر والنهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر وإلا لا امر بالمنكر ونهى عن المعروف (والثاني) تجويز التأثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثران لم يجبا (الثالث) انتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض اخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمد لله وحده .

فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
٥	موجز عن حياة المصنف
٨	بجمل حياة الشارح
١٠	موجز من حياة المحشي
١١	المقدمة

المقصد الأول في الأمور العامة وفيه فصول :

	الفصل الأول في الوجود والعدم وفيه مسائل :
١٢	المسئلة الأولى في ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما
١٤	د الثانية في ان الوجود مشترك
١٥	د الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات
١٩	د الرابعة في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي
١٩	د الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائد على الحصول العيني
٢٠	د السادسة في ان الوجود لا تزيد فيه ولا اشتداد
٢٠	د السابعة في ان الوجود خير والعدم شر
٢١	د الثامنة في ان الوجود لا ضد له
٢١	د التاسعة في انه لا مثل للوجود
٢٢	د العاشرة في انه مخالف لغيره من المقولات وعدم منافاته لها
٢٣	د الحادية عشرة في تلازم الشيئية والوجود
٢٦	د الثانية عشرة في نفي الحال
٢٨	د الثالثة عشرة في التفريع على القول بثبوت المعدوم والأحوال
٣٠	د الرابعة عشرة في الوجود المطلق والخاص
٣١	د الخامسة عشرة في ان عدم الملكة يفترق إلى الموضوع
٣٢	د السادسة عشرة في ان الوجود بسيط

الصفحة	العنوان
٣٢	المسئلة السابعة عشرة في مقولته على ما تحته من الجزئيات
٣٣	د الثامنة عشرة في الشبهة
٣٤	د التاسعة عشرة في تمايز الاعدام
٣٥	د العشرون في ان عدم الأخص أعم من عدم الأعم
٣٦	د الحادي والعشرون في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني
٣٦	د الثانية والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع
٣٧	د الثالثة والعشرون في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها
٣٨	د الرابعة والعشرون في القسمة إلى هذه الثلاثة
٣٩	د الخامسة والعشرون في أقسام الضرورة والامكان
	د السادسة والعشرون في أن الوجود والامكان والامتناع ليست ثابتة
٤١	في الأعيان
٤٣	د السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة
٤٤	د الثامنة والعشرون في عروض الامكان وقسيمه للماهية
٤٥	د التاسعة والعشرون في علة الاحتياج إلى المؤثر
٤٦	د الثلاثون في ان الممكن محتاج إلى المؤثر
٤٦	د الحادية والثلاثون في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل
٤٨	د الثانية والثلاثون في الامكان الاستعدادي
٤٨	د الثالثة د في القدم والحدوث
٥٠	د الرابعة د في ان التقدم مقول بالتشكيك
٥٣	د الخامسة د في خواص الواجب
٥٤	د السادسة د في ان وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقة
٦٠	د السابعة د في تصور العدم

الصفحة	العنوان
٦٣	المسئلة الثامنة والثلاثون في كيفية حل الوجود والعدم على الماهيات
٦٦	د التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالمرض
٦٧	د الأربعون في ان المعدوم لا يعاد
٦٩	د الحادية والأربعون في قسمة الموجود إلى الواجب والممكن
٧٠	د الثانية والأربعون في البحث عن الامكان
٧٢	د الثالثة والأربعون في ان الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري
٧٧	د الرابعة والأربعون في ان الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر
٧٨	د الخامسة والأربعون في نفي قديم ثان
٧٨	د السادسة والأربعون في عدم وجوب المادة والمدة للحدث
٧٩	د السابعة والأربعون في ان القديم لا يحوز عليه العدم

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

٨٠	المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات
٨١	د الثانية في اقسام الكلى
٨٣	د الثالثة في انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة
٨٧	د الرابعة في أحكام الجزء
٩٥	د الخامسة في التشخص
٩٧	د السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة
٩٧	د السابعة في ان الوحدة غنية عن التعريف
٩٨	د الثامنة في ان الوحدة ليست ثابتة في الأعيان
٩٩	د التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة
٩٩	د العاشرة في أقسام الوحدة
١٠٦	د الحادية عشرة في البحث عن التقابل

الفصل الثالث في العلة والمطلوب وفيه مسائل :

- المسئلة الاولى في تعريف العلة والمطلوب ١١٣
- المسئلة الثانية في أقسام العلة ١١٤
- د الثالثة في أحكام العلة للفاعلية ١١٤
- د الرابعة في ابطال التسلسل ١١٨
- د الخامسة في مطابقة المألل للعلل في الوجود والعدم ١٢١
- د السادسة في أن القابل لا يكون فاعلاً ١٢٢
- د السابعة في نسبة العلة إلى المألل ١٢٢
- د الثامنة في أن مصاحب العلة ليس بعلل وكذا مصاحب المألل ليس بمألل ١٢٣
- د التاسعة في أن العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض ١٢٤
- د العاشرة في كيفية صدور الافعال منا ١٢٥
- د الحادية عشرة في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع ١٢٧
- د الثانية عشرة في تناهي القوة الجسمانية ١٢٧
- د الثالثة عشرة في العلة المادية ١٣١
- د الرابعة عشرة في العلة الصورية ١٣٢
- د الخامسة عشرة في العلة الفاعلية ١٣٢
- د السادسة عشرة في أقسام العلة ١٣٤
- د السابعة عشرة في افتقار المألل إنما هو في الوجود أو العدم ١٣٨

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول :

الفصل الأول في الجواهر وفيه مسائل :

- المسئلة الاولى في قسمة الممكنات بقول كلي ١٤٠

الصفحة	العنوان
١٤١	المسئلة الثانية في ان الجوهر والمرض ليسا جنسين لما تحتها
١٤٣	د الثالثة في نفي التضاد عن الجواهر
١٤٤	د الرابعة في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال
١٤٥	د الخامسة في استحالة انتقال الاعراض
١٤٥	د السادسة في نفي الجزء الذي لا يتجزى
١٥٤	د السابعة في نفي الهبولى
١٥٤	د الثامنة في اثبات المكان لكل جسم
١٥٦	د التاسعة في تحقيق ماهية المكان
١٥٩	د العاشرة في امتناع الحلاء
١٦٠	د الحادية عشرة في البحث عن الجهة

الفصل الثاني في الأجسام وفيه مسائل :

١٦١	المسئلة الأولى في البحث عن الأجسام الفلكية
١٦٥	د الثانية في البحث عن العناصر البسيطة
١٧١	د الثالثة في البحث عن المركبات

الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام وفيه مسائل :

١٧٦	المسئلة الأولى في تناهي الاجسام
١٧٧	د الثانية في ان الاجسام متماثلة
١٧٧	د الثالثة في ان الاجسام باقية
١٧٨	د الرابعة في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان
١٧٩	د الخامسة في ان الاجسام يجوز رؤيتها
١٧٩	د السادسة في ان الاجسام حادثة

الفصل الرابع في الجواهر المجردة وفيه مسائل :

- المسئلة الاولى في العقول المجردة ١٨٥
- د الثانية في النفس الناطقة ١٩٢
- د الثالثة في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج ١٩٣
- د الرابعة في ان النفس ليست هي البدن ١٩٤
- د الخامسة في تجرد النفس ١٩٥
- د السادسة في ان النفوس البشرية متحدة في النوع ١٩٨
- د السابعة في ان النفوس البشرية حادثة ٢٠٠
- د الثامنة في ان لكل نفس بدءاً واحداً وبالعكس ٢٠١
- د التاسعة في ان النفس لا تقف بفناء البدن ٢٠١
- د العاشرة في ابطال التناسخ ٢٠٢
- د الحادية عشرة في كيفية تعقل النفس وادراكها ٢٠٣
- د الثانية عشرة في القوى النباتية ٢٠٤
- د الثالثة عشرة في أنواع الاحساس ٢٠٦
- د الرابعة عشرة في أنواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات ٢١١

الفصل الخامس : في الاعراض وتنحصر في تسعة وفيه مسائل

- المسئلة الاولى في أن الاعراض منحصرة في تسعة - الاول الكم ٢١٤
- د الثانية في الكم ٢١٥
- د الثالثة في خواصه ٢١٥
- د الرابعة في أحكامه ٢١٦
- الثاني كيف وفيه مسائل : ٢٢١
- المسئلة الاولى في رسمه ٢٢١

٢٢٢	المسئلة الثانية في أقسامه
٢٢٢	د الثالثة في البحث عن المحسوسات
٢٢٣	د الرابعة في مفارقة الكيفيات للأشكال والامزجة
٢٢٤	د الخامسة في البحث عن الملموسات
٢٣٢	د السادسة في البحث عن المبصرات
٢٣٥	د السابعة في البحث عن المسموعات
٢٣٩	د الثامنة في البحث عن المطعومات
٢٣٩	د التاسعة في البحث عن المشومات
٢٤٠	د العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعدادية
٢٤٠	د الحادية عشرة في البحث عن الكيفيات النفسانية
٢٤٠	د الثانية عشرة في البحث عن العلم بقول مطلق
٢٤١	د الثالثة عشرة في ان العلم يتوقف على الانطباع
٢٤٥	د الرابعة عشرة في اقسام العلم
٢٤٨	د الخامسة عشرة في توقف العلم على الاستعداد
٢٤٨	د السادسة عشرة في المناسبة بين العلم والادراك
٢٤٩	د السابعة عشرة في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
٢٤٩	د الثامنة عشرة في مراتب العلم
٢٥٠	د التاسعة عشرة في كيفية العلم بذى السبب
٢٥١	د المشرون في تفسير العقل
٢٥٢	د الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرها
٢٥٦	د الثانية والعشرون في النظر واحكامه
٢٧٧	د الثالثة والعشرون في احكام القدرة

٢٧١	المسئلة الرابعة والعشرون في الألم واللذة
٢٧٢	د الخامسة والعشرون في الارادة والكراهة
٢٧٥	د السادسة والعشرون في باقي الكيفيات النفسانية
٢٧٦	د السابعة والعشرون في الكيفيات المختصة بالكميات
٢٧٩	الثالث المضاف وفيه مسائل :
٢٧٩	المسئلة الاولى في اقسامه
٢٧٩	د الثانية في خواصه
٢٨٠	د الثالثة في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان
٢٨٣	د الرابعة في باقي مباحث الاضافة
٢٨٤	د الخامسة في مقولة الأين
٣٠١	د السادسة في المتى
٣٠٣	د السابعة في الوضع
٣٠٤	د الثامنة في الملك
٣٠٤	د التاسعة في مقولتي الفعل والانفعال

المقصد الثالث في اثبات الصانع وفيه فصول :

٣٠٥	الفصل الأول في وجوده تعالى
-----	----------------------------

الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل :

٣٠٥	المسئلة الاولى : في انه تعالى قادر مختار
٣٠٩	د الثانية في انه تعالى عالم
٣١٣	د الثالثة في انه تعالى حي
٣١٣	د الرابعة في انه تعالى مريد

الصفحة	المنوان
٣١٤	المسئلة الخامسة في انه سميج بصير
٣١٥	د السادسة في انه تعالى متكالم
٣١٥	د السابعة في انه تعالى باق
٣١٦	د الثامنة في انه تعالى واحد
٣١٦	د التاسعة في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
٣١٧	د العاشرة في انه تعالى غير مركب
٣١٧	د الحادية عشرة في انه تعالى لا ضد له
٣١٨	د الثانية عشرة في انه تعالى ليس بمتحيز
٣١٨	د الثالثة عشرة في انه تعالى ليس بحال في غيره
٣١٨	د الرابعة عشرة في نفى الاتحاد عنه تعالى
٣١٩	د الخامسة عشرة في نفى الجهة عنه تعالى
٣١٩	د السادسة عشرة تعالى في انه ليس علل للحوادث
٣١٩	د السابعة عشرة في انه تعالى غني
٣٢٠	د الثامنة عشرة في استحالة الالم واللذة عليه تعالى
٣٢٠	د التاسعة عشرة في نفى المعاني والاحوال عنه تعالى
٣٢١	د العشرون في انه تعالى ليس بمرئى
٣٢٤	د الحادية والعشرون في باقى الصفات
	الفصل الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل :
٣٢٧	المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين
٣٣٠	د الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح ...
٣٣١	د الثالثة في انه تعالى قادر على القبيح
٣٣١	د الرابعة في انه يفعل لغيره
٣٣١	د الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
٣٣٢	د السادسة في انا فاعلون
٣٣٩	د السابعة في المتولد

الصفحة	العنوان
٣٤١	المسئلة الثامنة في القضاء والقدر
٣٤٣	د التاسعة في الهدى والضلالة
٣٤٤	د العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال
٣٤٤	د الحادية عشرة في حسن التكاليف وبيان ماهيته و ...
٣٥٠	د الثانية عشرة في القطف وماهيته واحكامه
٣٥٦	د الثالثة عشرة في الالم ووجه حسنه
٣٦٠	د الرابعة عشرة في الاعواض
٣٦٨	د الخامسة عشرة في الآجال
٣٦٩	د السادسة عشرة في الارزاق
٣٧١	د السابعة عشرة في الاسعار
٣٧٢	د الثامنة عشرة في الاصلح
	المقصد الرابع في النبوة وفيه مسائل
٣٧٣	المسئلة الاولى في حسن البعثة
٣٧٥	د الثانية في وجوب البعثة
٣٧٥	د الثالثة في وجوب العصمة
٣٧٧	د الرابعة في الطريق إلى معرفة صدق النبي
٣٧٨	د الخامسة في الكرامات
٣٨١	د السادسة في وجوب البعثة في كل وقت
٣٨٢	د السابعة في نبوة نبينا محمد ﷺ
	المقصد الخامس في الامامة وفيه مسائل
٣٨٨	المسئلة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى
٣٩٠	د الثانية في ان الامام يجب ان يكون معصوماً
٣٩٢	د الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

العنوان	الصفحة
المسئلة الرابعة في وجوب النص على الامام	٣٩٢
د الخامسة في ان الامام بعد النبي ﷺ بلا فصل علي بن ابي طالب	٣٩٣
د السادسة في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي عليه السلام	٣٩٨
د السابعة في ان علياً افضل الصحابة	٤٠٧
د الثامنة في امامة باقي الائمة عليهم السلام	٤٢٢
د التاسعة في احكام المخالفين	٤٢٣

المقصد السادس في المعاد وفيه مسائل

المسئلة الاولى في امكان خلق عالم آخر	٤٢٤
د الثانية في صحة العدم على العالم	٤٢٥
د الثالثة في وقوع العدم وكيفيته	٤٢٧
د الرابعة في وجوب المعاد الجسماني	٤٣١
د الخامسة في الثواب والعقاب	٤٣٣
د السادسة في صفات الثواب والعقاب	٤٣٦
د السابعة في الاحباط والتكفير	٤٣٩
د الثامنة في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر	٤٤٠
د التاسعة في جواز العفو	٤٤٢
د العاشرة في الشفاعة	٤٤٣
د الحادية عشر في وجوب التوبة	٤٤٤
د الثانية عشر في اقسام التوبة	٤٤٨
د الثالثة عشر في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة	٤٥١
د الرابعة عشر في عذاب القبر والميزان والصراط	٤٥٢
د الخامسة عشر في الايمان والاحكام	٤٥٤
د السادسة عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٤٥٥